

TESIS DE DOCTORADO

OBLIGACIÓN POLÍTICA Y RAZONES PARA LA OBEDIENCIA

La justificación del Estado en la teoría política analítica
contemporánea

Daniel Rodríguez Carreiro

ESCOLA DE DOUTORAMENTO INTERNACIONAL

PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN MARKETING POLÍTICO, ACTORES E
INSTITUCIÓNS NAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2020



DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

Obligación política y razones para la obediencia: la justificación del
Estado en la teoría política analítica contemporánea

D. Daniel Rodríguez Carreiro

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:

- 1) *La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.*
- 2) *En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.*
- 3) *La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.*
- 4) *Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.*

En Santiago de Compostela, 5 de Noviembre de 2020.

Fdo.....



AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR DE LA TESIS:

**Obligación política y razones para la obediencia: la
justificación del Estado en la teoría política analítica
contemporánea**

D. Miguel Anxo Bastos Boubeta

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D. Daniel Rodríguez Carreiro, bajo mi dirección, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director de ésta no incurre en las causas de abstención establecidas en la ley 40/2015.

En Santiago de Compostela, 5 de noviembre de 2020.

Firmado. Miguel Anxo Bastos Boubeta



RESUMEN

Los Estados modernos reclaman el monopolio de la violencia física legítima en un determinado territorio y la autoridad última a la hora de establecer leyes y regulaciones y adjudicar la resolución de conflictos. Una de las cuestiones principales de las que se ocupa la teoría política normativa es la justificación moral de estas reclamaciones. Una justificación moral completa del Estado debe mostrar, en primer lugar, que esta institución es la única o la mejor alternativa existente para responder a un problema (o problemas) que amenaza seriamente la vida de las personas sometidas a su jurisdicción. En segundo lugar, debe mostrar la forma a través de la cual el Estado adquiere el derecho a mandar y los ciudadanos la obligación de obedecer, que son las dos caras de la autoridad política. Por último, tiene que mostrar qué virtudes morales debe tener un Estado. En los Estados que se ajustasen a estas condiciones, los ciudadanos estarían sometidos a la obligación política y, además, contarían con otras razones morales y prácticas para obedecer. En este trabajo estudiaremos, partiendo de la perspectiva epistémica del evidencialismo, las respuestas que ha ofrecido la teoría política analítica contemporánea a esta cuestión con el fin de determinar si han demostrado, más allá de toda duda razonable, que los ciudadanos están obligados a obedecer las directivas de sus Estados o que tienen otro tipo diferente de razones morales para obedecer.

RESUMO

Os Estados modernos reclaman o monopolio da violencia física lexítima nun determinado territorio e a autoridade última á hora de establecer leis e regulacións e adxudicar a resolución de conflitos. Unha das cuestións principais das que se ocupa a teoría política normativa é a xustificación moral destas reclamacións. Unha xustificación moral completa do Estado debe mostrar, en primeiro lugar, que esta institución é a única ou a mellor alternativa existente para responder a un problema (ou problemas) que ameaza seriamente a vida das persoas sometidas á súa xurisdicción. En segundo lugar, debe mostrar a forma a través da cal o Estado adquire o dereito a mandar e os cidadáns a obriga de obedecer, que son as dúas caras da autoridade política. Por último, ten que mostrar qué virtudes morais debe ter un Estado. Nos Estados que se axustasen a estas condicións, os cidadáns estarían sometidos á obrigación política e, ademáis, contarían con outras razóns morais e prácticas para obedecer. Neste traballo estudiaremos, partindo da perspectiva epistémica do evidencialismo, as respostas que ofreceu a teoría política analítica contemporánea a esta cuestión co fin de determinar se demostraron, máis alá de toda dúbida razonable, que os cidadáns están obrigados a obedecer as directrices dos seus Estados ou que teñen outro tipo diferente de razóns morais para obedecer.

ABSTRACT

Modern states claim the monopoly of legitimate physical violence in a given territory and the ultimate authority in establishing laws and regulations and adjudicating conflict resolution. One of the main questions that normative political theory deals with is the moral justification of these claims. A complete moral justification of the state must show, in the first place, that this institution is the only or the best existing alternative to respond to a problem (or problems) that seriously threatens the lives of the people subject to its jurisdiction. Second, it must show the way in which the state acquires the right to command and the citizens the obligation to obey, which are the two sides of political authority. Finally, it has to show what moral virtues a state should have. In states that meet these conditions, citizens would be subject to political obligation and, furthermore, would have other moral and practical reasons to obey. In this thesis we will study, starting from the epistemic perspective of evidentialism, the answers that contemporary analytical political theory has offered to this question in order to determine whether they have demonstrated, beyond a reasonable doubt, that citizens are obliged to obey their states' directives or that they have other moral reasons to obey.

“El Estado no es sólo fuerza. Depende de la credulidad de los hombres tanto como de su docilidad. Su objetivo no es solamente hacer que obedezcan sino también conseguir que quieran obedecer.”

H. L. Mencken





ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
1. OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN Y ÁMBITO DE ESTUDIO	15
2. JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA Y JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO	18
3. LA NEGACIÓN DE LA AUTORIDAD DEL ESTADO: EL ANARQUISMO	28
4. ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES SOBRE LA AUTORIDAD	38
4.1. La tesis de la correlatividad	40
4.2. Justificación y legitimidad	42
4.3. El argumento de la Amenaza Catastrófica	44
5. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN	49
 CAPÍTULO 1. LA JUSTIFICACIÓN PRÁCTICA DEL ESTADO	 51
1. INTRODUCCIÓN	51
2. EL MIEDO HOBBSIANO	57
2.1. La anarquía internacional	62
2.2. El miedo hobbesiano y el dilema del prisionero	70
2.3. La justificación del Estado y los bienes públicos	75
2.4. El Estado como monopolio natural	84
2.5. Los problemas de circularidad y la multiplicación de conflictos	87
2.6. Las alternativas no estatales	91
2.6.1.El sistema legal policéntrico en la Edad Media	95
2.6.2.El sistema policéntrico en las cárceles	98
2.6.3.El control de las enfermedades infecciosas: el caso del Ébola	102

CAPÍTULO 2. LAS DEFENSAS TRANSACCIONALES DE LA AUTORIDAD	111
1. INTRODUCCIÓN	111
2. TEORÍAS DEL CONSENTIMIENTO	111
2.1. Consentimiento expreso	113
2.2. Consentimiento tácito	118
2.3. Consentimiento hipotético	121
2.4. Consentimiento normativo	126
3. LAS TEORÍAS DE LA EQUIDAD	131
3.1. La justificación del Estado mínimo basada en la equidad	145
4. TEORÍAS DE LA GRATITUD	149
 CAPÍTULO 3. LAS TEORÍAS RELACIONALES DE LA AUTORIDAD	 155
1. INTRODUCCIÓN	155
2. TEORÍAS DEL DEBER NATURAL	156
2.1. Las instituciones de rango de aplicación limitado de Waldron	159
2.2. La federación kantiana de Estados de Anna Stilz	167
2.3. El samaritanismo y la obligación política	175
2.4. El deber natural de no poner en riesgo a los demás	181
3. TEORÍAS ASOCIATIVAS	183
3.1. La teoría asociativa de Ronald Dworkin	193
 CAPÍTULO 4. LAS DEFENSAS EPISTÉMICAS DE LA AUTORIDAD	 203
1. INTRODUCCIÓN	203
2. LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA	204
2.1. La necesidad de la concepción instrumental para la legitimidad democrática	205
2.2. Los problemas epistémicos de la democracia	213
2.3. Los problemas del ideal regulativo de la democracia deliberativa	223
2.4. La epistocracia limitada e inconsistente del paternalismo libertario	229
3. EL GOBIERNO EPISTOCRÁTICO Y EL PRINCIPIO DE COMPETENCIA	235
4. LA CONCEPCIÓN DE SERVICIO DE JOSEPH RAZ	238

CAPÍTULO 5. LA LEGITIMIDAD LIBERAL	251
1. INTRODUCCIÓN	251
2. LA JUSTICIA COMO EQUITAD	252
2.1. Los problemas de la justicia como equidad	255
2.2. La teoría ideal y la asimetría de comportamiento en Rawls	265
3. LIBERALISMO POLÍTICO Y LEGITIMIDAD	268
4. LA TEORÍA DE LA LEGITIMIDAD LIBERAL DE THOMAS NAGEL	278
 CAPÍTULO 6. LA LEGITIMIDAD REPUBLICANA	 291
1. INTRODUCCIÓN	291
2. SKINNER Y LA LIBERTAD REPUBLICANA	293
2.1. Los problemas de la interpretación histórica de Skinner y Pettit	295
3. LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN	307
3.1. Los problemas de la libertad republicana	309
3.2. Los problemas de la justificación republicana de la intervención estatal	312
4. LA LEGITIMIDAD REPUBLICANA	320
 CAPÍTULO 7. LAS TEORÍAS PLURALISTAS	 327
1. INTRODUCCIÓN	327
2. LAS TEORÍAS PLURALISTAS DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA	327
3. LA LEGITIMIDAD COMPLEJA DE BEETHAM Y MÁIZ	333
 CONCLUSIONES	 343
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 355



INTRODUCCIÓN

1. OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN Y ÁMBITO DE ESTUDIO

Los Estados modernos reclaman el monopolio de la violencia física legítima en un determinado territorio y la autoridad última a la hora de establecer leyes y regulaciones y adjudicar la resolución de conflictos. Reivindican el derecho a obtener ingresos mediante la recaudación coercitiva de impuestos y establecen gigantescos aparatos burocráticos. Intervienen en una multitud de aspectos que afectan a la vida cotidiana de las personas. Se ocupan de la provisión y regulación de bienes relacionados con la salud, la educación y las pensiones de sus ciudadanos. Prohíben determinadas ideas, acciones e intercambios mientras que promueven otros diferentes. Vigilan el cumplimiento de sus directivas e imponen castigos y penas a aquellos que las desobedecen. En definitiva, el poder que posee el Estado moderno sobre sus ciudadanos es inmenso. Sin embargo, ¿está justificado este poder? El presente trabajo pretende contribuir a responder a esa pregunta, que es una de las cuestiones más importantes de las que se ocupa la teoría política normativa. Nuestro ámbito de estudio será el análisis de las respuestas a esta cuestión ofrecidas por la teoría política analítica contemporánea.

La teoría política analítica contemporánea es “una forma de pensamiento político que llegó a ser hegemónica en la segunda mitad del siglo XX entre los filósofos políticos profesionales, sobre todo en el mundo anglófono, pero también en otros lugares.”¹ Aunque, en origen, la filosofía analítica no se ocupó en profundidad de cuestiones relacionadas con la teoría política y redujo su ámbito de estudio, bajo el influjo del positivismo lógico, a meros análisis lingüísticos y conceptuales, esta situación comenzó a cambiar tras la publicación en 1971 de la

¹ David Miller y Richard Dagger, “Utilitarismo y más allá: la teoría política analítica contemporánea”, en *Historia del pensamiento político del siglo XX*, editado por Terence Ball y Richard Bellamy (Madrid: Akal, 2013), p. 457.

Teoría de la justicia de John Rawls. A partir de entonces, numerosos teóricos políticos persiguieron la defensa de posiciones sustantivas, mediante la elaboración de teorías que incluyen aspectos característicos de la perspectiva filosófica analítica.²

Según Miller y Dagger, los teóricos analíticos comparten cinco características.³ En primer lugar, desvinculan la teoría política de la investigación sobre cuestiones metafísicas. En segundo lugar, presentan un fuerte compromiso con la claridad conceptual y el rigor argumentativo.⁴ En tercer lugar, buscan la justificación normativa de los principios políticos que discuten. Así, la teoría política analítica plantea la cuestión de la obligación política como un problema normativo que requiere una solución, es decir, una justificación teórica de por qué las personas deben obedecer al Estado al que pertenecen.⁵ En cuarto lugar, reconocen la existencia del pluralismo de valores de las sociedades contemporáneas. Por último, la teoría analítica es liberal en un sentido amplio, es decir, en el sentido de concebir a la sociedad como compuesta por ciudadanos libres e iguales que pueden llegar a adoptar amplios consensos sobre los principios que regirán su comunidad política. En relación con este último punto, Jonathan Wolff también considera un elemento característico de la teoría política analítica la asunción del individualismo moral (los individuos tienen una gran importancia moral) y metodológico (se da prioridad explicativa y moral a los

² Ver Jonathan Wolff, "Analytic Political Philosophy", en *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, editado por Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press, 2013); Christian List y Laura Valentini, "The Methodology of Political Theory", en *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, editado por Herman Cappelle, Tamar Szabó Gendler y John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press, 2016).

³ Miller y Dagger, "Utilitarismo y más allá", pp. 457-460.

⁴ Según Edward Feser: "La tradición analítica siempre ha puesto gran énfasis en la precisión conceptual, la argumentación rigurosa y la claridad en la expresión. Al menos en este respecto, los mejores filósofos analíticos se parecen, sobre todo, a los más grandes escolásticos." "The analytical tradition has always put great emphasis on conceptual precision, rigorous argumentation and clarity of expression. In at least this respect the best analytical philosophers resemble no one so much as the greatest Scholastics." *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction* (Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014), p. 8.

⁵ La cuestión, así planteada, se diferencia, por lo tanto, de las explicaciones de por qué existe un Estado particular, que incluirían descripciones históricas y generalizaciones sobre el comportamiento humano; de las descripciones sociológicas de por qué creen los ciudadanos que un Estado es legítimo; de las aproximaciones hermenéuticas que buscan interpretar al Estado como una condición de la existencia de los seres humanos; y de los análisis fenomenológicos de la obediencia. Ver, respectivamente, Alan Nelson, "Explanation and Justification in Political Philosophy", *Ethics* 97, no.1 (1986); Alex Levitov, "Normative Legitimacy and the State", en *Oxford Handbooks Online* (Oxford: Oxford University Press, 2016). DOI:10.1093/oxfordhb/9780199935307.013.131; Ruairidh J. Brown, *Political Encounters: A Hermeneutic Inquiry into the Situation of Political Obligation* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), p. 8; Julien Freund, *La esencia de lo político* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018); y Jerónimo Molina-Cano, "Las nociones de mando y obediencia en la teoría política de Julien Freund", *Dikaion* 23, no. 18 (2009): 287.

individuos sobre los colectivos sociales).⁶ La teoría política analítica se suele contraponer a la filosofía continental:

podemos asociar la teoría política analítica con el trabajo de escritores como G.A. Cohen, Ronald Dworkin, Hobbes, Frances Kamm, Mill, Martha Nussbaum, John Rawls, Quentin Skinner y Jeremy Waldron, y la teoría política continental con el trabajo de escritores como Theodor Adorno, Judith Butler, William Connolly, Michel Foucault, Hegel, Nietzsche, Richard Rorty y Slavo Zizek... se puede decir que algunos escritores como Jürgen Habermas y Bernard Williams encajan en ambos campos.⁷

La tesis que presentamos es la siguiente: la teoría política analítica contemporánea no ha sido capaz de superar las dudas razonables que existen sobre la necesidad, la legitimidad, la justicia o la bondad del Estado. Las demandas que realiza el Estado son extraordinarias por su profundidad, su alcance y su importancia. Unas demandas semejantes requieren de una justificación que esté a la altura. Para triunfar en esta tarea las razones ofrecidas a favor del Estado deberían ser abrumadoramente claras, de tal forma que no quedase ningún resquicio a la duda. Por lo tanto, el punto de vista que mantendremos a lo largo del presente trabajo es que la afirmación de la sujeción legítima de las personas a la autoridad del Estado debe seguir normas similares a las que se plantearían para la demostración de la culpabilidad de un acusado. En ausencia de pruebas contundentes a favor de la autoridad del Estado se debe asumir que no existe una sujeción política que ate a las personas a sus Estados de forma moralmente justificable. Sin embargo, los teóricos políticos analíticos no han ofrecido motivos suficientes para creer que los ciudadanos están obligados a obedecer las directivas de sus Estados o para creer que tienen razones morales para obedecer.

Vamos, por lo tanto, a analizar cuáles son las condiciones que debería cumplir una justificación exitosa del Estado, examinando las diversas propuestas presentadas por los principales teóricos

⁶ Wolff, "Analytic Political Philosophy", p.798.

⁷ "we can associate analytical political theory with the work of such writers as G. A. Cohen, Ronald Dworkin, Hobbes, Frances Kamm, Mill, Martha Nussbaum, John Rawls, Quentin Skinner and Jeremy Waldron, and continental political theory with the work of such writers as Theodor Adorno, Judith Butler, William Connolly, Michel Foucault, Hegel, Nietzsche, Richard Rorty and Slavo Zizek...some writers, like Jürgen Habermas and Bernard Williams, arguably fit in both camps". Adrian Blau, "Introduction", en *Methods in Analytical Political Theory*, editado por Adrian Blau (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 6-7.

políticos analíticos contemporáneos con el fin de determinar por qué no logran satisfacer tales condiciones.

2. JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA Y JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO

En este trabajo adoptaremos la perspectiva epistémica sobre la justificación conocida como evidencialismo. Desde este punto de vista uno está justificado en creer una determinada proposición cuando las evidencias de que dispone apoyan la creencia en la misma. Earl Conee y Richard Feldman, dos de los principales defensores contemporáneos de esta postura filosófica, distinguen entre las posibles actitudes doxásticas que puede mantener una persona sobre una determinada proposición: la creencia, la incredulidad o la suspensión del juicio. Estos autores afirman que uno está justificado en un momento concreto en mantener una de esas actitudes hacia una proposición p si, y solo si, esa actitud está de acuerdo con la evidencia de que dispone. Así, uno está justificado en creer p en un momento t si, y solo si, las evidencias disponibles hacen epistémicamente probable que p sea verdadera. De la misma forma, cuando las evidencias apoyan más la negación de una proposición que su afirmación, la actitud justificada es la incredulidad. Por último, si las evidencias a favor y en contra están equilibradas, la actitud justificada es la de suspender el juicio.⁸

Pero estos autores distinguen también entre el grado de apoyo que deben prestar las evidencias para que uno mantenga justificadamente una creencia y el grado de apoyo con que debe contar para cumplir lo que denominan la condición de justificación de conocimiento, es decir, para poder justificar la pretensión de que una determinada creencia constituye conocimiento:

Nuestra opinión es que cualquier modesto apoyo global es suficiente para hacer que la creencia sea la actitud justificada. Se requiere más apoyo para satisfacer la condición de justificación para el conocimiento. Nuestra opinión es que el grado de apoyo requerido para satisfacer la condición de justificación se refleja mejor en el *estándar criminal*: una creencia está suficientemente justificada para el

⁸ Earl Conee y Richard Feldman, *Evidentialism: Essays in Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 2004), p. 100.

conocimiento siempre que la evidencia de uno apoya la creencia más allá de toda duda razonable.⁹

Desde nuestro punto de vista, la justificación del Estado debe cumplir los requerimientos exigidos por el estándar criminal y por la justificación de conocimiento de la perspectiva evidencialista: debe demostrarse más allá de toda duda razonable. La explicación de este requerimiento se fundamenta sobre las mismas bases que emplean algunos sistemas legales: la necesidad de establecer un nivel más alto de evidencia en este caso se justifica por la importancia de las cuestiones que están en juego para la vida de las personas afectadas. De esta forma, si el peso de las evidencias a favor de la justificación del Estado no es lo suficientemente grande, no bastaría para otorgar autoridad al Estado, incluso aunque la actitud doxástica epistémicamente justificada fuese la creencia en la autoridad del Estado, de la misma forma que, si el peso de las evidencias sobre la culpabilidad de un acusado no van más allá de toda duda razonable, la condena de ese acusado no estaría justificada, incluso aunque la actitud doxástica epistémicamente justificada fuese la creencia en su culpabilidad.

En este punto resulta conveniente comparar esta aproximación con otras perspectivas epistemológicas que parecen poner en cuestión las bases del evidencialismo. Según la noción de injerencia pragmática (*pragmatic encroachment*), las consideraciones prácticas (por ejemplo, los costes potenciales de actuar como si una proposición fuese verdadera) pueden tener efectos sobre el estatus epistémico de la creencia de un agente. Así, según se incrementen los costes de actuar como si una proposición fuese verdadera, se podría elevar el nivel de evidencias requerido para que una creencia cuente como conocimiento, o para que esté epistémicamente justificada.¹⁰ La noción de injerencia moral (*moral encroachment*), por su parte, implica que el estatus epistémico de una creencia puede depender de sus características morales.¹¹ Así, esta

⁹ "Our view is that any modest overall support is enough to make belief the justified attitude. More support is required to satisfy the justification condition for knowledge. Our view is that the degree of support required to satisfy the justification condition is best captured by the *criminal standard*: a belief is well-enough justified for knowledge provided that one's evidence supports the belief beyond all reasonable doubt." Richard Feldman y Earl Conee, "Some Virtues of Evidentialism", *Veritas* 50, no. 4 (2005): 97. Estos requisitos se plantean debido al problema de Gettier. Tradicionalmente se consideraba que toda creencia verdadera justificada constituía conocimiento. Sin embargo, Gettier presentó ejemplos de proposiciones verdaderas y justificadas que no podían constituir conocimiento. Ver Edmund L. Gettier, "¿Una creencia verdadera justificada es conocimiento?", traducido por Paulo Vélez León, *Disputatio* 2, no. 3 (2013).

¹⁰ Dorit Ganson, "Great Expectations: Belief and the Case for Pragmatic Encroachment", en *Pragmatic Encroachment in Epistemology*, editado por Brian Kim y Matthew Mc Grath (Nueva York y Londres: Routledge, 2019), p. 10.

¹¹ Sarah Moss, "Moral Encroachment", *Proceedings of the Aristotelian Society* 118, no. 2 (2018): 179.

perspectiva niega la posición evidencialista fuerte de que el estatus justificativo de una proposición depende sólo de las evidencias que tengamos. Sin embargo, existen versiones más modestas de estas posiciones que pueden llegar a ser compatibles con la perspectiva evidencialista que seguiremos en este trabajo. Una versión modesta de la inferencia pragmática puede sostener que una creencia rotunda (*outright belief*) implica, como mínimo, la voluntad de actuar como si tal creencia fuese verdadera, y que la evaluación epistémica de este tipo de creencias no se puede desarrollar sin tener en cuenta nuestros intereses prácticos, que pueden elevar los requerimientos necesarios para considerar que una creencia rotunda está justificada.¹² A su vez, la noción de inferencia moral puede ser compatible con una posición evidencialista más débil que sostenga que sólo factores evidenciales pueden contribuir a la justificación de una creencia, siempre que aceptemos que puede ser necesario elevar el listón de las evidencias requeridas para justificar epistémicamente una creencia moralmente problemática.¹³ Dado que nosotros sugerimos que el nivel de evidencia requerido para la justificación del Estado debe ser más elevado debido a los problemas prácticos y morales que puede provocar su autoridad, nuestro punto de vista parece compatible con las nociones más modestas de inferencia pragmática y moral. Esto no es óbice para que sigamos considerando que la elevación del listón evidencial no tiene consecuencias epistémicas, sino prácticas: una determinada creencia seguirá estando epistémicamente justificada cuando tenga un modesto apoyo global, que dependerá exclusivamente de factores evidenciales, y son los problemas pragmáticos y morales los que sugieren que sería conveniente la elevación del nivel de evidencias requerido para que, en determinados casos, actuemos de una forma consecuente con el contenido de una creencia. En esos casos, las evidencias a favor deben superar toda duda razonable. Es decir, los problemas prácticos y morales, por sí mismos, no tienen consecuencias epistémicas, pero plantean la necesidad de elevar el nivel de evidencias requerido de una forma similar a aquellos casos en que sí existirían consecuencias epistémicas (es decir, aquellos casos en que demostraríamos que una determinada proposición constituye conocimiento).

Antes de continuar, quizá sea conveniente responder a posibles críticas a la línea de razonamiento que hemos adoptado en este trabajo, lo que también servirá para clarificar nuestra

¹² Dorit Ganson, "Evidentialism and Pragmatic Constraints on Outright Belief", *Philosophical Studies* 139 (2008):454.

¹³ Georgi Gardiner, "Evidentialism and Moral Encroachment", en *Believing in Accordance with the Evidence. New Essays on Evidentialism*, editado por Kevin McCain (Cham: Springer, 2018), pp. 171-172.

postura. Una posible objeción consistiría en afirmar que la postura que adoptamos equivale al escepticismo y tiene problemas asociados. Otra, sería que establece unos criterios demasiado estrictos para la justificación de la autoridad. Vamos a estudiar ambas objeciones. En relación con la primera, una de las críticas que se han realizado contra el anarquismo afirma que esta corriente de pensamiento equivale a un escepticismo político extremo y que, por lo tanto, y, al igual que ocurre con el escepticismo epistemológico, puede ser inmediatamente rechazada. Así, Robert Ladenson cree que el anarquismo filosófico, al poner en cuestión creencias básicas que no pueden ser descartadas, (en este caso, la creencia de que un Estado que fuese justo y proporcionase bienes y servicios esenciales sería legítimo), opera como el escepticismo epistemológico que pone en cuestión la existencia del mundo exterior.¹⁴ Esta analogía entre el escepticismo y el anarquismo ha sido apuntada, también, aunque de una forma más matizada, por Jonathan Wolff, quien proporciona la segunda crítica. Este autor cree que, a pesar de que la analogía no es perfecta, permite reconocer un elemento importante que ambas posturas tienen en común: las dos, al asumir que la carga de la prueba recae sobre sus oponentes, obtienen una ventaja excesiva en el debate. Para Wolff, dado que también el anarquismo puede ser moralmente problemático (como lo es el Estado), es necesario proveer de argumentos que lo justifiquen. Por eso concluye que, si hubiese que aplicar alguna analogía jurídica a la defensa del Estado, esta no debería ser la noción de la prueba más allá de toda duda razonable, que se aplica en los casos criminales, sino más bien la del ‘balance de probabilidades’, que se utiliza en algunas jurisdicciones para la resolución de disputas civiles¹⁵. Según esta última doctrina, el caso debe decidirse en favor de aquella parte cuyas reclamaciones tengan una mayor probabilidad de ser correctas.

Estas críticas están afectadas por una serie de problemas. En primer lugar, en el caso de Ladenson, no es persuasiva la referencia que hace a las creencias básicas. Como dice Richard Swinburne, una creencia básica es aquella que:

nos encontramos teniendo, no sobre la base de la inferencia desde otras creencias, y, desde la cual, podemos inferir otras cosas que, después, llegamos a creer. Por ejemplo, para la mayoría de nosotros, los resultados inmediatos de la percepción—

¹⁴ Robert Ladenson, “Legitimate Authority”, *American Philosophical Quarterly* 9, no. 4 (1972): 337.

¹⁵ Jonathan Wolff, “Anarchism and Skepticism” en *For and Against the State: New Philosophical Readings*, editado por John T. Sanders y Jan Narveson (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1996), pp. 99-118.

que estoy mirando un árbol o escuchando una conferencia—se nos muestran como creencias básicas.¹⁶

La idea de las creencias básicas forma parte de lo que se conoce como concepción fundacionalista de la epistemología. Esta concepción sostiene que toda creencia debe estar justificada para no ser considerada irracional. Las creencias pueden ser de dos tipos: por un lado, aquellas que no se infieren desde ninguna otra creencia, que son las creencias básicas, como vimos; y, por el otro, aquellas creencias que se derivan de una o más creencias básicas y obtienen, por lo tanto, su justificación, de la validez de estas últimas:

Según el fundacionalista algunas proposiciones son propiamente básicas y algunas no lo son. Aquellas que no lo son se aceptan racionalmente solamente sobre la base de la *evidencia*, donde la evidencia debe llevar, en última instancia, a lo que *es* propiamente básico.¹⁷

Además de las cosas que percibimos mediante los sentidos, otras creencias que se suelen considerar propiamente básicas son la creencia en la realidad del pasado (por ejemplo, que el mundo no fue creado hace cinco minutos) o la creencia en la existencia de otras mentes (es decir, que existen otras personas con estados intencionales, además de mí mismo). Sin embargo, la creencia en la autoridad del Estado no es una creencia de este tipo. Esto parece demostrarlo, por ejemplo, la abundancia de literatura política que plantea justificaciones teóricas de la autoridad: resultaría un tanto extraño encontrar tantos argumentos para justificar algo que la gente considera tan evidente como la existencia de las cosas que percibimos mediante los sentidos. Pero, además, esta creencia no cumple ninguna de las condiciones que estipulaban los fundacionalistas clásicos para que una proposición pudiese ser considerada una creencia básica: que fuese una proposición auto evidente o bien que resultase evidente a los sentidos. Está claro que la creencia en la autoridad del Estado no presenta las características de auto evidencia

¹⁶ “A basic belief is one that we find ourselves having, not on the basis of inference from other beliefs, and from which we may infer to other things that we then come to believe. For example, for most of us, the immediate deliverances of perception—that I am looking at a tree or listening to a lecture—come to us as basic beliefs.” Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 2004), p. 253.

¹⁷ “According to the foundationalist some propositions are properly basic and some are not; those that are not are rationally accepted only on the basis of *evidence*, where the evidence must trace back, ultimately, to what *is* properly basic.” Alvin Plantinga, “Reason and Believe in God” en *Faith and Rationality: Reason and Believe in God*, editado por Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstoff (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983), p. 48.

propias de los axiomas matemáticos o de proposiciones tautológicas y también sería absurdo proclamar que su evidencia se percibe a través de los sentidos.

Por supuesto, uno de los problemas que presenta el fundacionalismo clásico es la inconsistencia autorreferencial de la proposición que afirma que una creencia básica debe ser una proposición autoevidente o evidente a los sentidos. Si tal proposición se considera básica no cumple los propios criterios que ella misma establece. Si no se considera básica deben ofrecerse evidencias para ella que lleven, en última instancia, a una o varias creencias básicas y no se ha desarrollado ningún argumento exitoso que ofrezca tales evidencias. Para evitar este problema sería posible apelar a la necesidad de ampliar la lista de criterios que permiten determinar la basicidad de una creencia. Un criterio adicional podría ser, por ejemplo, el principio que postula que debería considerarse que son básicas aquellas creencias que son mantenidas por todo el mundo (o por casi todo el mundo). De hecho, algunos teóricos consideran que la creencia en la obligación política es una de nuestras intuiciones políticas más profundas y es compartida por la inmensa mayoría de la gente¹⁸. Sin embargo, y aunque esto fuese cierto, cosa que ha puesto en duda Leslie Green, debido al carácter equívoco de la evidencia empírica disponible sobre el tema¹⁹, eso no implicaría que la creencia en la obligación política es una creencia básica, dado que el criterio de la universalidad (o cuasi universalidad) de una creencia no sirve como identificador de la basicidad de la misma. Como explica Plantinga, uno puede sostener como básica la creencia en que desayunó por la mañana un café con leche y un cruasán, tal y como le indica su memoria. Sin embargo, esta creencia difícilmente puede ser compartida por todo o por casi todo el mundo: la mayor parte de la gente no mantiene ningún tipo de creencia respecto de lo que desayunó esa persona en particular. Además, la mera inclusión de este criterio no resuelve los problemas de inconsistencia autorreferencial, sino que añade uno más: la proposición que afirma que las ideas compartidas por todo el mundo (o por casi todo el mundo) deberían ser consideradas básicas no es una idea compartida por todo o por casi todo el mundo: la mayor parte de la gente dista mucho de mantener cualquier tipo de creencia sobre un principio epistemológico tan elaborado y específico como éste.²⁰ Dado que no puede considerarse una creencia básica, se podría desarrollar un argumento que ofreciese evidencias a favor de la

¹⁸Ver, por ejemplo, George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992), p.22.

¹⁹ Leslie Green, "Who Believes in Political Obligation?", en *For and Against the State*, editado por John T. Sanders y Jan Narveson (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996), p. 15.

²⁰ Plantinga, "Reason and Believe in God", p. 62.

proposición de que aquellas creencias compartidas por todo o por casi todo el mundo deben ser consideradas básicas. Sin embargo, esto parece tener pocas probabilidades de éxito. Se pueden ofrecer numerosas evidencias de creencias que fueron compartidas por un gran número de gente en un momento concreto de la historia y que no, por eso, constituían creencias propiamente básicas como, por ejemplo, la creencia en la legitimidad de la esclavitud.²¹ El principio de la universalidad (o cuasi universalidad) de una creencia no serviría, por lo tanto, para la determinación de su basicidad y no podría utilizarse para defender la idea de la creencia en la autoridad política como una creencia básica, incluso aunque fuese cierta la afirmación de que esta es una creencia compartida por la gran mayoría de la gente.

Ahora bien, enfrentado a estos problemas, Ladenson podría adoptar una de estas dos posturas. Por un lado, podría rechazar el fundacionalismo, en cuyo caso debería abandonar a su vez la idea de que la autoridad del Estado es una creencia básica y, por lo tanto, debería también abandonar su crítica a los anarquistas. Por el otro lado, podría desarrollar un argumento epistemológico que plantease los criterios necesarios para identificar una creencia básica, unos criterios que superasen los problemas de inconsistencia autorreferencial y que, además, fuesen satisfechos por la creencia en la autoridad del Estado. Sin embargo, Ladenson no hace nada de esto: no ofrece motivos para aceptar que la creencia en la autoridad política es del mismo tipo que una creencia básica, tal como la creencia en la existencia del mundo externo, por ejemplo.²² Por lo tanto, incluso aceptando una posición fundacionalista, no hay motivos para aceptar la crítica de Ladenson a los anarquistas.

Además, independientemente de sus otras deficiencias, esta crítica no es aplicable a la perspectiva adoptada en este trabajo. Nuestro punto de vista es que, dada la enorme magnitud de las reclamaciones que realiza el Estado y los riesgos que entraña, la existencia de dudas razonables sobre su autoridad sería un elemento suficiente para considerar que no está justificado. Ninguna analogía con el escepticismo epistemológico es apropiada en este caso, pues no se está poniendo en duda la posibilidad de alcanzar ningún tipo de conocimiento, sino

²¹ Como señala con ironía David Oderberg: "Con mucho, la gran mayoría de las sociedades e individuos a lo largo de la historia, aparte de los mesopotámicos, egipcios, griegos, romanos, musulmanes, africanos, y la mayoría de las naciones europeas, han condenado la esclavitud." "By far the vast majority of societies and individuals throughout history, apart from the Mesopotamians, Egyptians, Greeks, Romans, Muslims, Africans, and most European nations, have condemned slavery." David Oderberg, "Why I Am a Relativist", *Quadrant* 47, no. 5, (2003):40.

²² Samuel Clark, *Living Without Domination: The Possibility of an Anarchist Utopia* (Londres: Routledge, 2016), p.3.

que se está enfatizando la necesidad de llegar a un grado suficiente de certeza antes de adoptar una decisión de tan extraordinaria importancia.

Por otro lado, en el caso de la crítica de Wolff, no es persuasivo su rechazo del uso de la noción de duda razonable para la justificación del Estado. En este sentido, puede ser instructivo realizar una somera explicación sobre el origen de este concepto. Según James Q. Whitman, esta noción surgió en la tradición cristiana como una doctrina teológica enfocada a dar respuesta a los problemas morales que implicaba el hecho de impartir juicio. Para la tradición cristiana condenar a un inocente era un pecado mortal que ponía en peligro la salvación eterna de los involucrados en la emisión de la condena. La teología medieval estableció una escala de cuatro niveles de certidumbre (la duda, la sospecha, la opinión y, finalmente, la certeza moral) que era necesario ascender antes de llegar a una condena. Esta teología de la duda tuvo una gran importancia en el desarrollo de la epistemología de la ciencia occidental. Se podía pensar en los cuatro grados de certidumbre como representando tanto una escala de prueba factual como una escala de responsabilidad moral. Los científicos y filósofos preocupados por las cuestiones de la prueba epistemológica durante los comienzos de la edad moderna bebieron directamente de la terminología de la teología de la duda, que influyó así en la creación de la ciencia moderna. A su vez, la noción de duda razonable derivada de la teología medieval acabaría formando parte de un principio fundamental del pensamiento jurídico moderno, como es el de la presunción de inocencia. Durante este proceso el énfasis se modificaría; mientras que para el pensamiento medieval el peligro a evitar era la posibilidad de condena eterna al que se arriesgaban testigos y jueces en el caso de condenar a un inocente, en el pensamiento moderno el peligro a evitar es el daño irreparable que se puede ocasionar a un inocente condenado por un crimen que no ha cometido, pero se sigue manteniendo la idea de precaución ante una decisión que puede acarrear graves consecuencias.²³ ¿Por qué debería aplicarse este principio para la justificación del Estado frente a la anarquía y no la noción del balance de probabilidades tal y como defiende Wolff? Porque en el caso del Estado tenemos a una parte que presenta una serie de reclamaciones de extraordinaria importancia que afectan al comportamiento, la vida, la libertad y la propiedad de las personas. Esa parte reclama un poder enorme con el que puede obligar a otros a actuar de una forma determinada. Por el contrario, en el caso de la anarquía ninguna parte está reclamando para sí semejante poder. Dado que no se hace ninguna reclamación de

²³ James Q. Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial* (New Haven: Yale University Press, 2008), p. 165.

este tipo la posición anarquista no tiene que soportar la carga de la prueba. Imaginemos que se encuentran tres personas en una isla desierta. Si una de ellas reclama el poder exclusivo de establecer normas, recaudar tributos y resolver conflictos, parece razonable considerar que es esa persona quien tiene que justificar por qué debe adquirir semejante poder sobre la vida de las otras dos. La ausencia de tal poder en esa isla desierta (es decir, la anarquía) no implica, en principio, ningún tipo de reclamación de ninguna de esas personas sobre el comportamiento específico de las otras dos, luego ninguna de ellas tendría que justificar nada. Podría ocurrir que una de esas personas reclamase la potestad de impartir juicio y resolver conflictos apelando a las graves consecuencias que se derivarían para todos ellos en caso de que no existiese una única autoridad. Pero, incluso en este caso, le correspondería a este individuo demostrar que su afirmación está justificada. En definitiva, dado que aquellos que pretenden justificar la autoridad estatal son los que defienden una reclamación sobre el derecho a gobernar que tienen algunos individuos, la carga de la prueba de la justificación debe recaer sobre aquellos que elevan tal reclamación y, dado que el poder reclamado puede tener consecuencias devastadoras para los demás, en la evaluación de sus argumentos debe ser aplicado el principio de la duda razonable.²⁴

Este punto de vista parece consistente con la aproximación que ha adoptado la teoría política analítica contemporánea en relación con el problema de la autoridad política. Desde Locke, la teoría liberal ha considerado que todos los hombres son libres de manera natural y que nadie tiene un derecho natural a mandar sobre los demás, de tal forma que toda autoridad política debe estar justificada. De la misma forma, el principio kantiano de universalidad implica que sólo serían justificables aquellas reglas de justicia que puedan ser aplicadas de forma universal a todo el mundo. Recordemos que esta idea kantiana implica “que una persona no puede considerarse especial desde un punto de vista moral: no puede pensar consistentemente que le está permitido actuar en formas que están prohibidas a los demás, o que sus intereses son más importantes que los de otros.”²⁵ Según Alan Carter, podemos encontrar en el trabajo reciente de la mayor parte de teóricos políticos la presunción de que cualquier justificación efectiva de afirmaciones políticas de carácter normativo debe sostenerse sobre un argumento moral, y un

²⁴ Como dice Larry Laudan, la manera en la que se otorga el beneficio de la duda es estableciendo un estándar probatorio significativamente superior al 0,5. Cuanto mayor sea el beneficio de la duda que creamos adecuado otorgar, más estricto será ese estándar. Larry Laudan, *Truth, Error and Criminal Law. An Essay in Legal Epistemology* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006), p. 65.

²⁵ James Rachels, *Introducción a la filosofía moral* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 202.

principio generalmente aceptado en el razonamiento moral es que debemos tratar de forma similar a las personas que se encuentran en circunstancias similares, a menos que exista una diferencia moralmente significativa entre ellas. Sin embargo, en un mundo en el que existe la obligación política se dan diferencias significativas entre cómo se trata a las personas y cómo pueden tratar a los demás. Resulta evidente que las personas que se encuentran al frente del monopolio de la coerción pueden hacer cosas que ninguna otra persona está autorizada a realizar (como, por ejemplo, recaudar impuestos o encarcelar a otras personas). Por lo tanto, si no queremos vernos forzados a considerar tales diferencias como constitutivas de un comportamiento moralmente injustificable deben ofrecerse razones que justifiquen la existencia de una diferencia moralmente significativa entre las personas o bien que identifiquen los medios a través de los cuales se han establecido derechos especiales para algunas de ellas. Si no pueden proveerse argumentos efectivos para realizar esa justificación, la existencia del Estado debe ser considerada moralmente injustificada.²⁶

De la misma forma, Christopher Heath Wellmann considera que la pregunta central y más importante de la teoría política es: ¿por qué no ser un anarquista? Wellman afirma que las obligaciones que el Estado impone a sus ciudadanos presentan similitudes significativas con la esclavitud. El cobro de impuestos, al igual que la esclavitud, implica el uso de la fuerza, de una forma no consensual, sobre ciertas personas con el fin de arrebatarles una parte del fruto de su trabajo. Dado que todos los gobiernos utilizan la coerción de esta manera, y comparten así la característica que hace de la esclavitud una institución inadmisibile, la carga de la prueba recae sobre aquellos que desean justificar la institución estatal.²⁷ O, como dice Michael Oakeshott, “si reconocemos a los gobiernos exclusivamente en términos de su poder, tendremos que pensar en nosotros, en relación con ellos, como esclavos.”²⁸

El punto de vista que adoptaremos, por lo tanto, sostiene que la carga de la prueba recae sobre los estatistas y que, si persisten dudas razonables acerca de sus argumentos en torno a la justificación y la legitimidad del Estado, sería necesario aceptar las conclusiones de los anarquistas. Antes de continuar, vamos a repasar de forma sucinta algunos de los principales

²⁶ Alan Carter, “The Skeptical Anarchist”, en *Review Journal of Political Philosophy*, Vol. 8.1, editado por Jeremy Wisniewski (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010), pp. 36-37.

²⁷ Christopher Heath Wellman y A. John Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 5.

²⁸ Michael Oakeshott, *Lecciones de historia del pensamiento político. Vol. II. El carácter del Estado europeo moderno* (Madrid: Unión Editorial, 2013), p.139.

argumentos ofrecidos por la tradición anarquista de pensamiento político y a analizar cuál sería la relación que existe entre sus ideas y las expuestas en el presente trabajo.

3. LA NEGACIÓN DE LA AUTORIDAD DEL ESTADO: EL ANARQUISMO

La tradición política de aquellos que niegan la autoridad del Estado es conocida como anarquismo. Dentro de esta tradición de pensamiento se puede, a su vez, realizar una serie de precisiones que distinguen a sus variantes. Así, en primer lugar, podemos referirnos a la división que existe entre el anarquismo filosófico y el anarquismo político. Una de las principales diferencias entre estas dos corrientes gira en torno a la opinión que sostienen sobre la maldad inherente del Estado, cuestión respecto de la cual el anarquismo filosófico se posiciona de una forma mucho menos categórica. El anarquismo filosófico se puede dividir, a su vez, en dos versiones: el anarquismo *a priori* y el anarquismo *a posteriori*.²⁹

El anarquista filosófico *a priori* no tiene por qué considerar, necesariamente, que el Estado es una institución malvada o perjudicial para el ser humano, aunque esta idea tampoco es incompatible con el anarquismo *a priori*. La principal característica distintiva de esta posición filosófica es que considera que el Estado posee, necesariamente, alguna propiedad que lo hace lógicamente inconsistente con algún bien valioso que persiguen los individuos. En términos muy amplios se puede decir que los autores que pertenecen a esta corriente filosófica, tales como Godwin³⁰, Max Stirner³¹ o Robert Paul Wolff, creen que un aspecto fundamental de las personas, relacionado con su capacidad de decidir por ellas mismas (es decir, su autonomía), es incompatible con la autoridad que reclama el Estado para dictaminar la conducta de sus ciudadanos mediante las leyes:

La marca definitoria del Estado es la autoridad, el derecho a gobernar. La obligación primaria del hombre es la autonomía, el rechazo a ser gobernado. Parecería, entonces, que no puede haber resolución del conflicto entre la autonomía del individuo y la autoridad putativa del Estado. En la medida en que un hombre cumpla con su obligación de hacerse autor de sus decisiones, se resistirá a la afirmación del Estado

²⁹ Ver, por ejemplo, Dudley Knowles, *Political Obligation: A Critical Introduction* (Londres: Routledge, 2010), pp.86-92.

³⁰ William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2013)

³¹ Max Stirner, *El Único y su propiedad* (Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008).

de tener autoridad sobre él. Es decir, negará que tenga el deber de obedecer las leyes del Estado *simplemente porque son las leyes*. En ese sentido, parecería que el anarquismo es la única doctrina política consistente con la virtud de la autonomía.³²

El anarquismo filosófico *a posteriori*, es la posición que mantienen autores como A. John Simmons (que fue quien acuñó el término). Estos autores examinan primero los argumentos filosóficos ofrecidos para justificar la posibilidad de la autoridad legítima y descartan aquellos que consideran inadecuados. Después, examinan si los argumentos que sobrevivieron a su escrutinio y que podrían, en principio, justificar la autoridad legítima, se pueden aplicar a los Estados actuales. Como creen que los Estados existentes no cumplen las condiciones que plantean esos argumentos concluyen que tales Estados carecen, por lo tanto, de legitimidad. Así, por ejemplo, el consentimiento expreso podría justificar, en principio, la autoridad legítima de un Estado, pero, como no existen Estados en los que sus ciudadanos hayan otorgado tal consentimiento expreso, este argumento no se puede utilizar para justificar la autoridad de los Estados actuales.

La falta de una justificación adecuada del cobro de impuestos ha sido reconocida recientemente por Peter Sloterdijk, mediante una argumentación que lo aproxima de forma notable al anarquismo filosófico *a posteriori*. Según el filósofo alemán, existen cuatro justificaciones principales para la obtención de los recursos que se apropia el Estado. La primera es la apelación a la superioridad de una cultura o una raza, que legitima el saqueo bélico de poblaciones sometidas por la fuerza, una costumbre que fue practicada con profusión en la Antigüedad (por ejemplo, por la Roma republicana) pero de la que también podemos encontrar ejemplos en épocas más recientes. La segunda tiene su origen en la tradición absolutista y el despotismo ilustrado. Según esta justificación, el Estado se comporta como un padre benévolo con los ciudadanos a los que provee de bienes y servicios necesarios para llevar una vida ordenada y civilizada y que le deben, por tanto, obediencia y agradecimiento. Esta justificación, que, según Sloterdijk, impregna la cultura impositiva contemporánea, supone una determinación unilateral

³² "The defining mark of the state is authority, the right to rule. The primary obligation of man is autonomy, the refusal to be ruled. It would seem, then, that there can be no resolution of the conflict between the autonomy of the individual and the putative authority of the state. Insofar as a man fulfills his obligation to make himself the author of his decisions, he will resist the state's claim to have authority over him. That is to say, he will deny that he has a duty to obey the laws of the state *simply because they are the laws*. In that sense, it would seem that anarchism is the only political doctrine consistent with the virtue of autonomy." Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* (Berkeley: University of California Press, 1998), p.18.

de la carga impositiva desde arriba, desde los centros de poder hacia la población en general. La tercera de las justificaciones se origina en la tradición socialista con la idea de la explotación que sufren los trabajadores a manos de los capitalistas y se traduce, en las democracias contemporáneas, en procesos de redistribución que afirman dar satisfacción a las demandas de la justicia social. Por último, la cuarta de las justificaciones se centra en la idea de donación de la tradición filantrópica, que considera que es moralmente virtuoso que aquellos que tienen más recursos cedan una parte de su riqueza a aquellos que tienen menos, o a las organizaciones que trabajan para ayudar a estos últimos, incluyendo al gobierno. Para Sloterdijk, las tres primeras justificaciones no pueden servir como fundamento del cobro de impuestos en una sociedad democrática. La primera de ellas se funda en la opresión y la violencia; la segunda condena a los ciudadanos a una situación de pasividad, resignación e impotencia ante las decisiones estatales adoptadas sin su concurso; y la tercera se sostiene sobre un mito, el de la explotación de los pobres por los ricos, que no puede servir como fundamento ético para la justificación del sistema impositivo. Las democracias contemporáneas utilizan una amalgama de la segunda y tercera justificación, y por eso, Sloterdijk considera que la única forma de restaurar la vitalidad moral de la gente y de liberarla de la humillación burocrática del Estado tomador de impuestos consistiría en la conversión de los actuales sistemas impositivos en sistemas de contribuciones voluntarias de los ciudadanos a proyectos que busquen la promoción del bienestar de la comunidad.³³

Sin embargo, esta variante del anarquismo filosófico tampoco tiene que afirmar, necesariamente, que el Estado es una organización perjudicial. Desde este punto de vista, puede ocurrir que algún Estado disponga de virtudes morales o provea de bienes valiosos a sus ciudadanos a pesar de no tener legitimidad:

El anarquismo clásico (de ambas variantes, individualista y comunitarista) recomendaba la abolición del Estado. El anarquismo filosófico de finales del siglo XX simplemente niega la existencia de (una extendida) obligación política, normalmente sobre fundamentos voluntaristas, sin hacer ninguna recomendación práctica revolucionaria.³⁴

³³ Ver Peter Sloterdijk, *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana* (Madrid: Ediciones Siruela, 2014).

³⁴ "Classical anarchism (of both communitarian and individualist varieties) recommended the abolition of the state. Late-twentieth-century philosophical anarchism merely denies the existence of (widespread) political obligation, usually on voluntarist grounds, without making any revolutionary practical recommendations." A.

Una característica peculiar del anarquismo filosófico es, por lo tanto, que no supone, necesariamente, una condena directa de la institución estatal. Uno puede ser un anarquista filosófico y defender, a la vez, que un determinado Estado es moralmente valioso y debe ser apoyado, a pesar de no tener legitimidad. Esto ha hecho que autores como David Miller declaren que esta doctrina puede parecer un miembro más bien tibio de la especie del anarquismo.³⁵ Y es que esta característica hace que se contraponga a otra versión conocida como anarquismo político. Según los partidarios de esta versión, el Estado es una entidad perjudicial y destructiva de la que haríamos bien en desembarazarnos.

El anarquismo político es una tradición de pensamiento que cuenta con una gran variedad de corrientes, las cuales enfatizan distintos aspectos de la realidad social y proponen diversas alternativas de organización basadas, todas ellas, en la asociación voluntaria de las personas. Según Gerard Casey, el elemento fundamental que diferencia a los distintos tipos de anarquismo es su aproximación a la cuestión de la propiedad. Mientras que los anarquistas individualistas, e incluso los mutualistas, consideran que la propiedad constituye una barrera esencial contra la opresión y la tiranía del Estado, los anarquistas de otras corrientes tienden a pensar que es un elemento de explotación que debe ser eliminado.³⁶ Sin embargo, a pesar de sus diferencias, podemos establecer algunas características que unen a las diferentes aproximaciones al anarquismo. Así, según George Woodcock, el anarquismo es:

un sistema de pensamiento social que apunta a cambios fundamentales en la estructura de la sociedad y particularmente -pues éste es el elemento común que une a todas sus formas- a la sustitución del estado autoritario por alguna forma de cooperación no gubernamental entre individuos libres.³⁷

El elemento principal que une a todas las variantes del anarquismo es, por lo tanto, su rechazo de la institución estatal; sus representantes conciben al Estado como un instrumento de opresión que permite el ejercicio y la perpetuación de la dominación de unas personas sobre otras mediante el monopolio, la coerción y la violencia³⁸. A su vez, buscan el establecimiento de la

John Simmons, "Political Obligation", en *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, vol. II, editado por Christopher Barry Gray (Nueva York: Garland Publishing, 1999), pp. 656-657.

³⁵ David Miller, *Anarchism* (Londres: J.M. Dent & Sons, 1984), p. 15.

³⁶ Gerard Casey, *Freedom's Progress? A History of Political Thought* (Exeter: Imprint Academic, 2017), p. 664.

³⁷ George Woodcock, *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios* (Barcelona: Ariel, 1979), p. 15.

³⁸ Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), pp. 123-124.

anarquía, es decir, la creación de una sociedad libre que permita la cooperación pacífica de las personas en ausencia de una autoridad impuesta coactivamente.³⁹

Entre los motivos ofrecidos para rechazar la autoridad estatal podemos reconocer algunas ideas que suelen compartir los defensores del anarquismo político. En primer lugar, estos autores rechazan la idea de que el Estado es la única organización capaz de proporcionar determinados bienes necesarios para la supervivencia de la sociedad. En segundo lugar, denuncian que el Estado se embarca en un adoctrinamiento continuo de la población con el fin de enmascarar su naturaleza criminal y justificar así su existencia. Este adoctrinamiento tiene como objetivo inspirar en las personas sometidas a su jurisdicción una actitud de resignación y de obediencia. En tercer lugar, sostienen que existe una clara diferencia entre la sociedad y el Estado. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, las comunidades se organizaron y se desarrollaron sin la existencia de un monopolio de la ley y de la fuerza, que fue una innovación relativamente reciente. Los anarquistas destacan la importancia de la sociedad, constituida por el conjunto de relaciones pacíficas y voluntarias que se dan entre las personas, asociaciones y comunidades, pero rechazan al Estado como una mera manifestación de fuerza y violencia.⁴⁰

El anarquismo mutualista, desarrollado por Proudhon, busca la sustitución del orden político estatista por un entramado de pequeñas organizaciones económicas de trabajadores que se relacionan de forma contractual y voluntaria. Proudhon rechaza las legitimaciones tradicionales de la autoridad del Estado y de la propiedad, características de la civilización burguesa. Según este autor, uno tiene un derecho de propiedad absoluto sobre el producto creado mediante el trabajo, pero no existe derecho de propiedad privada sobre los medios de producción, que pertenecen a todo el mundo. Mediante el control de los medios de producción ejercido por los trabajadores y su asociación contractual en un sistema descentralizado y federal, se sustituye la jerarquía vertical que representa el Estado por un sistema horizontal y voluntario.⁴¹

Bakunin desarrollará una versión más colectivista del anarquismo que sitúa a las asociaciones de trabajadores, y no a los individuos, como las unidades principales de la organización social. Propugna la colectivización de los medios de producción y la distribución del producto resultante según el trabajo realizado por cada uno. Critica la autoridad estatal porque está

³⁹ Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (Londres: Harper Perennial, 2008), p. 3.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹ Pierre Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno* (Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005).

sustentada en una mistificación metafísica de la opresión y la conquista y rechaza la estrategia socialista de capturar el Estado para servir a los propósitos revolucionarios, puesto que eso significaría el establecimiento del despotismo de una nueva clase de intelectuales que conduciría a la opresión social⁴²:

Donde existe el Estado existe inevitablemente la dominación, por consiguiente, la esclavitud; el Estado sin la esclavitud -abierta o enmascarada- es imposible: es la razón por la cual somos enemigos del Estado.⁴³

Kropotkin llegará, finalmente, al anarquismo comunista al plantear la propiedad colectiva de los medios de producción y la distribución del producto según el principio de la necesidad. Según Kropotkin, el ser humano posee una tendencia natural a la cooperación social que permite la organización pacífica de las personas para la provisión de todos los servicios que el Estado proporciona. Sólo el adoctrinamiento permanente hace que los hombres creen que el Estado es imprescindible:

Todo lo que en otro tiempo se tuvo como función del gobierno se le disputa hoy, acomodándose más fácilmente y mejor sin su intervención. Estudiando los progresos hechos en este sentido, nos vemos llevados a afirmar que la humanidad tiende a reducir a cero la acción de los gobiernos, esto es, a abolir el Estado, esa personificación de la injusticia, de la opresión y del monopolio [...] Todos hemos sido amamantados con prejuicios acerca de las funciones providenciales del Estado [...] Abrid cualquier libro de sociología, de jurisprudencia, y encontraréis en él siempre al gobierno, con su organización y sus actos, ocupando tan gran lugar, que nos acostumbramos a creer que fuera del gobierno y de los hombres de Estado ya no hay nada.⁴⁴

El anarcosindicalismo, por su parte, postula la federación de los trabajadores mediante organizaciones sindicales que acabarían con el capitalismo y con el Estado empleando el arma de la huelga general. Estas organizaciones permitirían la creación de un nuevo orden social y político aprovechando su experiencia y su cultura de autoorganización. Dos de los principales autores de esta corriente son Gustav Landauer y Rudolf Rocker.

⁴² Paul McLaughlin, *Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism* (Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2007), pp. 156-157.

⁴³ Mijail A. Bakunin, *Estatismo y anarquía* (Barcelona: Ediciones Folio, 2002), p. 199.

⁴⁴ Piotr Kropotkin, *La conquista del pan* (Barcelona: Ediciones 29, 2001), p. 37.

Según Rocker, el Estado es una organización dirigida a la explotación de las masas y la perpetuación de los privilegios⁴⁵. Además, es una institución que supone la decadencia de la cultura, por su dependencia de la fuerza bruta, su tendencia a la uniformidad y su dogmatismo carente de vitalidad. El Estado y la cultura son elementos opuestos e irreconciliables: todos aquellos periodos históricos que se han caracterizado por su gran desarrollo cultural han coincidido con situaciones de debilidad del poder político.⁴⁶

Landauer diferencia entre la idea de comunidad, que es una relación orgánica de convivencia pacífica, y la sociedad atomizada y mecanicista del Estado, que es una realidad artificial sostenida sobre la violencia. Según Landauer, es necesario separarse de todas aquellas asociaciones forzosas que oprimen a las personas, entre las que se encuentra, de forma prominente, el Estado, que no es una forma inevitable de organización social, sino que se sostiene sobre la pasividad y la resignación de la gente. Para terminar con la opresión estatal sólo es necesario actuar de forma independiente mediante la creación de nuevas instituciones y relaciones sociales.⁴⁷

Además de estas versiones clásicas del anarquismo, se elaboraron, posteriormente, otras variantes que han enfatizado aspectos antes ignorados dentro de esta tradición, como el ecologismo o el feminismo.⁴⁸ El principal representante del anarquismo ecologista es Murray Bookchin. Según este autor, el paso de las comunidades de cazadores-recolectores a sociedades agrícolas sedentarias marcó una transición hacia formas de organización económica que buscaban la dominación de la naturaleza. Este cambio promovería una visión jerarquizada de las relaciones sociales marcada por el dominio de unos hombres sobre otros (y de los hombres sobre las mujeres) que, finalmente, daría paso a las relaciones económicas capitalistas sostenidas por un Estado con un inmenso poder intervencionista. Esta institución sería, en última instancia, responsable de la crisis ecológica a la que se enfrenta la humanidad en las últimas décadas. El crecimiento del poder estatal se llevó a cabo mediante la implantación de una mentalidad de dominación, a través de lo que Bookchin denomina ‘epistemologías del

⁴⁵ Rudolf Rocker, *Anarcho-syndicalism* (Londres: Pluto Press, 1989), pp. 29-30.

⁴⁶ Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture* (Los Angeles: Rocker Publications Comm, 1937).

⁴⁷ Gustav Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader* (Oakland, CA: PM Press, 2010), p. 214.

⁴⁸ Otras formas de anarquismo serían el posmoderno y el tradicionalista. Ver, Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994) y Nathan Jun, *Anarchism and Political Modernity* (Nueva York: Continuum, 2012) para el primer tipo, y Peter Wilkin, *The Strange Case of Tory Anarchism* (Faringdon: Libri Publishing, 2010) para el segundo.

poder’,⁴⁹ que presentaba la obediencia de los gobernados como un aspecto natural de la vida social y que promovía la resignación, el temor y la apatía. Este proceso llegó a su culminación con la creación del Estado moderno:

Los Estados centralizados que surgieron en el Cercano oriente y en Asia no eran tan invasores de la vida en la comunidad como lo es el Estado moderno con sus medios masivos de comunicación, sus sofisticados sistemas de vigilancia, y su autoridad para supervisar casi todos los aspectos de la vida personal. El Estado, en la forma auténticamente acabada e históricamente completa en que lo encontramos hoy, pudo haber emergido sólo después de que las sociedades tradicionales, las costumbres y las sensibilidades fueron tan profundamente reelaboradas para concordar con la dominación, que la humanidad perdió todo sentido de contacto con la sociedad orgánica de la cual provenía.⁵⁰

También se ha elaborado una versión feminista del anarquismo, conocida como anarcha-feminismo, cuyas primeras representantes fueron escritoras como Emma Goldman o Voltairine de Cleyre. Esta corriente introduce las cuestiones de género en su crítica de la autoridad. Para sus autoras, el Estado y el patriarcado son elementos relacionados de la jerarquía de dominación, que imponen la subordinación de las mujeres mediante el establecimiento de roles sociales que las condenan a la sumisión y a la impotencia. Desde esta corriente se concibe la liberación de las mujeres como una parte esencial e inseparable de la lucha general por la emancipación de la humanidad de las cadenas de la opresión.⁵¹ Las escritoras anarco-feministas rechazan cualquier estrategia gradual de reforma que implique la participación en las estructuras políticas estatales, como por ejemplo la participación electoral, por su incapacidad para desafiar las relaciones de dominación existentes.⁵² Su objetivo no es la captura del poder político, sino la abolición de todo tipo de poder.⁵³ Esto implica un rechazo radical del Estado. Para Emma Goldman, el Estado no sólo no está justificado por su utilidad para perseguir el crimen y mantener el orden, sino que se comporta como el criminal más peligroso de todos, “rompiendo

⁴⁹ Murray Bookchin, *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía* (Madrid: Nossay y Jara Editores, 1999), p. 181.

⁵⁰ *Ibid.*, p.188.

⁵¹ Donna M. Kowal, “Anarcha-Feminism”, en *The Palgrave Handbook of Anarchism*, editado por Carl Levy y Mathew S. Adams (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), p. 268.

⁵² Carol Ehrlich, “Socialism, Anarchism and Feminism”, en *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, editado por Dark Star Collective (Oakland: AK Press/Dark Star, 2012), p. 56.

⁵³ Peggy Kornegger, “Anarchism: The Feminist Connection”, en *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, editado por Dark Star Collective (Oakland: AK Press/Dark Star, 2012), p. 31.

cualquier ley escrita y natural, robando a través de los impuestos, asesinando a través de la guerra y pena capital”.⁵⁴

Por otra parte, frente a los anarquistas de tendencia socialista, un grupo de anarquistas individualistas en Estados Unidos, entre los que se encuentran Josiah Warren, Lysander Spooner o Benjamin Tucker, propondría un ideal antiautoritario que consideraba aceptable y necesaria la propiedad privada (considerada como el derecho a disponer del total del producto creado por el trabajo de una persona). Estos anarquistas individualistas no establecían un plan que detallase la configuración de la sociedad futura en ausencia de coerción, sino que consideraban que, en un mundo liberado de la interferencia arbitraria del Estado, las personas y las comunidades experimentarían con distintos sistemas de organización social.⁵⁵ Estos autores ejercerían una considerable influencia sobre una de las nuevas corrientes del anarquismo aparecida en las últimas décadas, conocida con el nombre de anarcocapitalismo.

El anarcocapitalismo es una teoría política cuyo eje central es la investigación sobre el uso legítimo de la fuerza física, de la violencia. El postulado fundamental del anarcocapitalismo es el Principio de la No-Agresión. Según este principio, nadie tiene derecho a iniciar el uso de la violencia física contra las personas o las propiedades de terceros. Este principio establece una distinción muy clara entre la violencia agresiva, que sería ilegítima, y la violencia defensiva, que sería perfectamente admisible. Así, por ejemplo, sería ilegítima la violencia que ejercen un atracador o un violador contra sus víctimas, pero sería perfectamente legítima la violencia ejercida por esas mismas víctimas para defenderse de la agresión de sus asaltantes.

El sociólogo alemán Franz Oppenheimer (quien, por cierto, no era un anarcocapitalista) estableció, en su obra *El Estado*, una diferencia fundamental entre los dos únicos medios que existen para conseguir e incrementar los recursos y la riqueza de los que uno dispone. Por una parte, según Oppenheimer, tendríamos los medios económicos, que serían la producción y el intercambio. Estos medios son pacíficos y voluntarios y consiguen un incremento general de la riqueza, sin perjudicar a nadie. Por otra parte, tendríamos los medios políticos, que serían la extorsión, el fraude y el robo. Estos medios emplean la violencia, necesitan de la existencia de riqueza previa generada mediante los medios económicos, son parasitarios y suponen un juego

⁵⁴ Emma Goldman, *La palabra como arma* (La Plata: Terramar, 2010), p. 26.

⁵⁵ Ver James J. Martin, *Men Against the State: the Individualist Anarchism in America, 1827-1908* (Colorado Springs: Ralph Myles Publisher, 1970), pp. x-xi.

de suma cero, es decir, sólo pueden incrementar la riqueza de unos a costa de reducir la de otros. Según este sociólogo el Estado sería la organización sistemática de los medios políticos.⁵⁶ Por lo tanto, y teniendo en cuenta que el Estado emplea de manera sistemática los medios políticos y vulnera, de esta forma, el principio de la No-Agresión, la teoría política anarcocapitalista considera que el Estado es una organización ilegítima y que debería ser sustituida por sistemas sociales basados en relaciones libres y voluntarias.⁵⁷

Si algunos de los argumentos ofrecidos por los anarquistas políticos fuesen sólidos, ofrecerían poderosas razones para negar toda justificación del Estado. Sin embargo, la teoría analítica contemporánea tiene tendencia a olvidar este tipo de aportaciones. Justin Mueller sostiene que la literatura contemporánea sobre obligación política sólo discute en profundidad las aportaciones de los anarquistas filosóficos, mientras que ignora, rechaza sin discusión, o distorsiona, las ideas de los anarquistas políticos.⁵⁸ Esto representa una deficiencia que sería conveniente corregir. Los teóricos políticos contemporáneos presentan un claro sesgo estatista, y tienden a dar por supuesto, sin entrar en una discusión detallada, que el Estado es una institución imprescindible para la realización de determinadas actividades esenciales, o que las discusiones sobre la obligación política deben partir de un reconocimiento de las democracias liberales como única alternativa susceptible de consideración seria. En este trabajo no partiremos de tales suposiciones, sino que las examinaremos críticamente. Como mínimo, esto podría servir para enriquecer el debate ampliando la diversidad de perspectivas y puntos de vista. Sin embargo, nuestra intención aquí no será exponer una defensa pormenorizada de alguna de las versiones del anarquismo político señaladas anteriormente. Nuestro propósito es analizar de forma crítica algunos de los principales argumentos ofrecidos para justificar al Estado con la intención de comprobar si tienen la potencia suficiente para lograr su objetivo. En ese sentido, podríamos definir la postura adoptada en este trabajo como anarquismo político *a posteriori*: si, tras el análisis de las justificaciones del Estado persisten dudas razonables sobre su autoridad, la consecuencia que debemos sacar es que carecemos de razones morales para

⁵⁶ Franz Oppenheimer, *El Estado. Su historia y evolución desde un punto de vista sociológico* (Madrid: Unión Editorial, 2014).

⁵⁷ Murray Rothbard, *La Ética de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1995); Hans-Hermann Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy* (Auburn, AL: Mises Institute, 2006).

⁵⁸ Justin C. Mueller, *The Temporality of Political Obligation* (Nueva York: Routledge, 2016), p. 9.

obedecer las directivas de tal entidad. Pero antes, es necesario hacer algunas precisiones conceptuales en torno a la noción de la autoridad del Estado y su justificación.

4. ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES SOBRE LA AUTORIDAD

Cuando hablamos del Estado nos referimos a un 'sistema de dominación específico, caracterizado por el monopolio institucional del poder político y de la violencia legítima'.⁵⁹ La cuestión más importante a la hora de discutir sobre la autoridad del Estado es la justificación moral de la misma. La mera existencia de obligaciones legales o el hecho de que la mayor parte de la gente obedezca la ley en un momento dado no bastan para demostrar la existencia de una obligación. Si no hay razones morales que la sustenten, se supone que 'no existe justificación para reconocer la autoridad política'.⁶⁰ Por lo tanto, un argumento que quiera demostrar la existencia de una obligación tal debe ser un argumento moral. Además, dado que la legitimidad de un Estado se puede definir como el derecho que tiene a imponer leyes sobre los habitantes de un determinado territorio y a obligar a su cumplimiento mediante el uso de la fuerza, y la obligación política se puede definir como el deber de cada ciudadano de obedecer las leyes de su Estado, se pueden derivar algunas características formales que implica el concepto de autoridad política. Las condiciones que se plantean varían según los distintos autores, pero algunas de las más reiteradas suelen ser las siguientes⁶¹:

- 1) Supremacía: la autoridad del Estado se declara suprema, es decir, dentro del ámbito de actuación que se considere legítimo, la autoridad estatal se encuentra por encima de cualquier otra agencia o entidad y no puede ser anulada por ninguna de estas.

⁵⁹ Ramón Máiz, "'El Dios mortal'. ¿Implica la globalización una progresiva desaparición de los Estados?". *Araucaria; Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 19, no. 37 (2017): 23.

⁶⁰ Marta Lois, "Los límites de la obligación política: revolución, revuelta y desobediencia civil", en *Teoría política: poder, moral, democracia*, editado por Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz (Madrid: Alianza Editorial, 2014), p. 97.

⁶¹ Ver, por ejemplo, Leslie Green, *The Authority of the State* (Nueva York: Oxford University Press, 1988), pp. 225-228; Abner S. Green, *Against Obligation. The Multiple Sources of Authority in a Liberal Democracy* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012), pp.13-19; George Klosko, *Political Obligations* (Nueva York: Oxford University Press, 2005), pp. 9-16, Michael Huemer, *El problema de la autoridad política. Un ensayo sobre el derecho a la coacción por parte del Estado y el deber de la obediencia por parte de los ciudadanos* (Barcelona: Ediciones Deusto, 2019), pp. 42-44.

- 2) **Comprehensividad:** el Estado está autorizado a legislar en relación con una amplia gama de actividades y funciones y a reclamar la obediencia de sus ciudadanos en relación con las leyes que haya elaborado sobre esos asuntos.
- 3) **Independencia del contenido:** el hecho de que una ley tenga fuerza legal debe contar en el razonamiento práctico de los ciudadanos, independientemente de la naturaleza y de los méritos de la acción requerida por la ley. La ley debe ser obedecida porque es la ley, independientemente de su contenido. Además, las acciones requeridas por la ley excluyen de la consideración de los obligados otras razones válidas para la no realización de la acción.
- 4) **Particularidad:** los ciudadanos están obligados a obedecer las leyes de su Estado y no las de cualquier otro Estado diferente, de la misma forma que un Estado sólo puede imponer leyes a los ciudadanos que se encuentren bajo su jurisdicción y no a los de un país extranjero.
- 5) **Universalidad o generalidad:** algunos teóricos piensan que la obligación política debería afectar a todos los ciudadanos en relación con todas las leyes de su Estado. Sin embargo, otros autores están satisfechos con la apelación a una pluralidad de fundamentos que establezcan la existencia de una obligación política para muchos ciudadanos, aunque no para todos ellos, por lo que sustituyen la condición de universalidad por una condición menos exigente de generalidad, es decir, la existencia de obligaciones políticas que afecten a la mayoría o a una gran cantidad de ciudadanos.⁶²
- 6) **Territorialidad:** el Estado tiene jurisdicción sobre un área geográfica particular, es decir, tiene el derecho de crear e imponer leyes sobre un territorio específico.⁶³

⁶² Magda Egoumenides, *Philosophical Anarchism and Political Obligation* (Nueva York: Bloomsbury, 2014), p.23.

⁶³ A. John Simmons, "On the Territorial Rights of States", *Philosophical Issues* 11 (2001); David Miller, "Territorial Rights: Concept and Justification", *Political Studies* 60, no. 2 (2012); Margaret Moore, *A Political Theory of Territory* (Nueva York: Oxford University Press, 2015), p. 26.

4.1 La tesis de la correlatividad

Desde el punto de vista tradicional, la legitimidad del gobierno y la obligación política son dos caras de la misma moneda. La tesis de la correlatividad afirma que los mandatos de la autoridad legítima se traducen en una obligación correlativa de obediencia de los individuos sujetos a la autoridad. Como dice Hanna Pitkin, ‘parte de lo que ‘autoridad’ significa es que aquellos sujetos a la misma están obligados a obedecer’.⁶⁴ Así, uno no podría reconocer la legitimidad de un Estado y, al mismo tiempo, negar la obligación de obedecer que tienen los ciudadanos. Un Estado es legítimo, es decir, tiene el derecho a emitir mandatos y a asegurar su cumplimiento, si, y solo si, los ciudadanos tienen una obligación política. Pero si los ciudadanos carecen de tal obligación, entonces el Estado no tiene derecho a promulgar esos mandatos ni a obligar a su cumplimiento. Legitimidad y obligación serían, por lo tanto, nociones correlativas.⁶⁵

La autoridad política contaría, por lo tanto, con dos aspectos. El primero de ellos sería el de la legitimidad, es decir, el derecho que tiene el gobierno a promulgar leyes y a utilizar la fuerza física para obligar a los ciudadanos a su cumplimiento. El segundo aspecto sería la obligación política, es decir, la obligación que tienen los ciudadanos de obedecer las leyes de su gobierno. Si un gobierno dispone de autoridad, entonces tiene el derecho a gobernar y los ciudadanos tienen la obligación de obedecer.⁶⁶

⁶⁴ Hannah Pitkin, ‘Obligation and Consent-II’, *The American Political Science Review* 60, no. 1 (1966): 40.

⁶⁵ Algunos autores señalan las diferencias que existen entre los conceptos de obligación (*obligation*) y deber (*duty*). La más importante de esas diferencias es que las obligaciones surgen de actos voluntarios (por ejemplo, la obligación de cumplir una promesa), mientras que los deberes no dependen de la realización de ningún acto de ese tipo (por ejemplo, el deber de decir la verdad). Ver, H.L.A. Hart, “Legal and Moral Obligation”, en *Essays in Moral Philosophy*, editado por A. I. Melden (Seattle: University of Washington Press, 1958); Richard Brandt, “The Concepts of Obligation and Duty”, *Mind* 73, no. 291 (1964). Sin embargo, la mayor parte de los teóricos políticos utilizan ambos términos de forma intercambiable, en consonancia con su uso en el lenguaje ordinario, por lo que consideran que la obligación política es un deber moral de obedecer la ley. Ver Richard Dagger y David Lefkowitz, “Political Obligation”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation>. Nosotros seguiremos el uso más generalizado y no distinguiremos entre deber y obligación.

⁶⁶ Huemer, *El problema de la autoridad política*, pp. 30-31. Bhikhu Parekh, sin embargo, diferencia entre lo que él llama obligación cívica, que se debe al gobierno y que implica la obediencia a la ley, de la obligación política, que se debe a los demás ciudadanos e implica el deber de participar en los asuntos públicos y promover el bienestar de la comunidad. Bhikhu Parekh, “A Misconceived Discourse on Political Obligation”, *Political Studies* 41, no. 2 (1993): 240-243. Ver también, John Horton, “In Defense of Associative Political Obligations: Part One”, *Political Studies* 54, no. 3 (2006): 439.

Algunos autores han elaborado visiones alternativas que separan las cuestiones sobre la obligación política de aquellas otras relacionadas con la legitimidad. Según esas concepciones, puede existir una autoridad legítima sin que esto implique la existencia de obligaciones políticas. Estos autores utilizan la taxonomía jurídica desarrollada por Hohfeld para desarrollar sus teorías⁶⁷. Según la terminología hohfeldiana, existe una diferencia entre un privilegio o libertad (*liberty-right*) y un derecho de reclamación (*claim-right*). Un privilegio (o libertad) es algo que me otorga permiso para hacer algo, pero no implica ninguna obligación correlativa, mientras que un derecho de reclamación sí implica que otros tienen obligaciones hacia mí.⁶⁸ Según estos autores, es suficiente con que el Estado tenga un conjunto más modesto de derechos del primer tipo, es decir, una libertad de legislar e imponer ciertos tipos de leyes (que, también puede incluir un derecho de reclamación a no sufrir interferencia) para ser legítimo. Así, autores como Greenawalt, Edmundson o Durning⁶⁹ afirman que la noción correlativa con el derecho del gobierno de gobernar no es la obligación de obediencia de los ciudadanos, sino su deber de no-interferencia (ya sea con la regulación estatal de la sociedad o con la administración y ejecución de la ley). Sin embargo, estos intentos conducen a extrañas conclusiones puesto que supondrían que los ciudadanos tienen la obligación de no resistir ante la aplicación de directivas que no tienen la más mínima obligación de obedecer. O como dice Ned Dobos:

Si no tenemos la obligación moral de entregar un porcentaje de nuestras ganancias en impuestos, por ejemplo, ¿cómo podemos estar obligados a permanecer de brazos cruzados y a no resistir cuando el recaudador de impuestos viene a apoderarse de nuestro dinero?⁷⁰

Debido a estos problemas, la mayor parte de los autores sigue manteniendo la idea de la correlatividad entre la legitimidad estatal y la obligación política.

⁶⁷ Ver, Stephen R. Perry, "Political Authority and Political Obligation", en *Oxford Studies in Philosophy of Law*, vol. 2, editado por Leslie Green y Brian Leiter (Oxford: Oxford University Press, 2013), p.2.

⁶⁸ Ver, Wesley Newcomb Hohfeld, *Conceptos jurídicos fundamentales* (México: Fontamara, 1992).

⁶⁹ Ver Kent Greenawalt, "Legitimate Authority and the Duty to Obey" en William A. Edmundson (ed.), *The Duty to Obey the Law* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1999) pp. 177-192; William A. Edmundson, *Three Anarchical Fallacies: An Essay on Political Authority* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998); y Patrick Durning "Political Legitimacy and the Duty to Obey the Law", *Canadian Journal of Philosophy* 33, no. 3 (2003).

⁷⁰ "If we do not have a moral obligation to surrender a percentage of our earnings in tax, for example, how can we be duty-bound to stand idly by and not resist when the taxman comes to seize our money?" Ned Dobos, "Political Obligation," en *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (2016). <http://www.iep.utm.edu/poli-obl/#H6>.

Por otra parte, la existencia de una autoridad legítima no implica que la obediencia de los ciudadanos deba ser incondicional. Aquellos que afirman la existencia de autoridades legítimas pueden sostener, de igual manera, que esa autoridad está limitada a determinados ámbitos de actuación, al respeto de un determinado procedimiento legal, o a la emisión de directivas que no atenten contra derechos o principios morales esenciales (por ejemplo, se puede afirmar que un gobierno no tiene legitimidad para obligar a un ciudadano a cometer un asesinato o una violación y que, por lo tanto, un ciudadano no estaría obligado a obedecer tales directivas). También es compatible la afirmación de que existen obligaciones políticas con la afirmación de que no todos los gobiernos cumplen los requisitos necesarios para que sus ciudadanos tengan esas obligaciones. Así, numerosos autores, ponen en duda la legitimidad de los Estados no democráticos que violan los derechos básicos de sus ciudadanos.

Algunos teóricos de la obligación política que hacen este tipo de cualificaciones afirman que los ciudadanos tienen una obligación *prima facie* (preliminar o provisional) de obedecer la ley, es decir, una obligación de obedecer, en tanto en cuanto no existan otros motivos conflictivos que se antepongan a la misma y justifiquen la desobediencia.⁷¹ Sin embargo, este uso ha sido criticado por algunos teóricos porque el término *prima facie* implica que, cuando hay motivos para no cumplir una obligación, es que no era realmente una obligación. Sin embargo, el hecho de que existan obligaciones conflictivas, entre las que debemos escoger la más importante, no implica que alguna de ellas no sea, efectivamente, una obligación⁷². Por eso, algunos autores reemplazan el uso del término *prima facie* por el de *pro tanto*, para referirse a la misma idea sin incurrir en las implicaciones indeseadas del término anterior.

4.2 Justificación y legitimidad

Otra cuestión importante en lo relativo a la justificación del Estado fue señalada por A. J. Simmons. Este filósofo sugiere que existe una diferencia importante entre dos tipos diferentes de nociones políticas: la justificación del Estado y su legitimidad. Según Simmons, el proceso de justificación es un proceso defensivo: justificar el Estado significa mostrar que dispone de

⁷¹ W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), p. 19.

⁷² Ver, por ejemplo, John R. Searle, "Prima Facie Obligations", en *Practical Reasoning*, editado por Joseph Raz (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 81-90.

virtudes morales o prácticas mediante razonamientos que refuten las alegaciones presentadas por los anarquistas:

Sugiero que podemos justificar el Estado al mostrar que algún tipo de Estado realizable es, en general, moralmente permisible (o ideal) y que es racionalmente preferible a todas las alternativas viables no estatales. En el curso de tal justificación, generalmente argumentaremos que ciertas virtudes que los Estados pueden poseer o bienes que pueden proporcionar, como la justicia o el estado de derecho, hacen que sea bueno tener tales Estados en el mundo.⁷³

La legitimidad, por el contrario, es el derecho exclusivo que tiene un determinado Estado para imponer obligaciones a sus ciudadanos y para utilizar la coerción con el fin de garantizar el cumplimiento de sus medidas y que tendría su noción correlativa en la obligación política que tienen los ciudadanos de obedecer las leyes del Estado.⁷⁴ Para demostrar que un determinado Estado posee legitimidad es necesario ofrecer algún tipo de argumentación que muestre cómo adquieren los ciudadanos esa obligación de obedecer a su Estado. Pero ambas nociones, justificación y legitimidad, serían variables independientes. Simmons hace una analogía entre un Estado y un negocio particular para exponer su visión lockeana de estas nociones⁷⁵: puede existir un negocio privado cuyas virtudes morales y la relación que mantiene con sus clientes sean impecables, pero, de eso, no se sigue que ese negocio tenga derecho a ofrecer sus servicios y a cobrar por ellos a alguien que no los haya solicitado. De la misma forma, puede existir un Estado que disponga de virtudes morales y prácticas (que serían las utilizadas para su justificación) pero eso no implica que tenga un derecho a imponer obligaciones a un individuo en particular sin que se hayan cumplido antes otro tipo de condiciones (aquellas que explican su legitimidad).⁷⁶

El anarquismo filosófico de Simmons, por lo tanto, no supone un rechazo automático del Estado. Desde la perspectiva lockeana que adopta este autor, una persona puede tener razones morales

⁷³"I suggest, we can justify the state by showing that some realizable type of state is on balance morally permissible (or ideal) and that it is rationally preferable to all feasible non state alternatives. In the course of such a justification we will typically argue that certain virtues that states may possess or goods they may supply - such as justice or the rule of law - make it a good thing to have such states in the world". A. J. Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations* (Nueva York: Cambridge University Press, 2001), pp. 125-126.

⁷⁴ *Ibid.*, p.130.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 137. En el caso de Locke, y también de Simmons, esa condición sería que los individuos hayan otorgado su consentimiento.

para no debilitar y para prestar su apoyo a un Estado que muestra virtudes cruciales como la justicia o que provee de bienes esenciales para la felicidad de las personas. Este Estado estaría justificado y, por eso, merecería el apoyo de todo el mundo. Sin embargo, si carece de legitimidad no tiene derecho a utilizar la coerción para imponernos el cumplimiento de sus directivas. Por otra parte, ese Estado no podría reclamar ningún estatus moral especial en relación con sus ciudadanos: si una persona tiene una obligación moral de apoyar a aquellas instituciones que promueven la justicia o la felicidad de las personas y, si los Estados justificados hacen esto, entonces esa persona está obligada a apoyar a todos los Estados justificados, no únicamente a aquel en el que reside.⁷⁷

Por lo tanto, utilizando la diferenciación de Simmons tenemos un punto de partida para la discusión sobre la autoridad del Estado. Por un lado, tenemos que analizar los argumentos ofrecidos para sostener la legitimidad del Estado y, por el otro, los argumentos aportados para su justificación. A su vez, según la definición de Simmons, la justificación del Estado debería presentar dos características: por un lado, debería ser moralmente permisible y, por otro lado, debería ser racionalmente preferible a las alternativas no estatales. Así que, en este último caso, tenemos que diferenciar entre los argumentos de tipo práctico y los argumentos de tipo moral. En definitiva, los argumentos relacionados con la legitimidad del Estado buscarían responder a la siguiente pregunta: “¿Tienen los ciudadanos de un Estado el deber de obedecer sus directivas, es decir están sujetos a obligación política?”, mientras que los argumentos relacionados con la justificación del Estado buscarían responder a la pregunta: “¿Tienen los ciudadanos de un Estado otras razones morales para obedecer sus directivas, es decir, tienen razones para la obediencia?”

Los distintos tipos de defensa del Estado, incluyendo los argumentos a favor de su justificación práctica y moral y los argumentos ofrecidos sobre su legitimidad, se pueden agrupar bajo la forma de un argumento que vamos a llamar el argumento de la Amenaza Catastrófica.

4.3 El argumento de la Amenaza Catastrófica

⁷⁷ *Ibid.*, p. 137

Una de las principales defensas teóricas del Estado consiste en diversas variaciones de lo que denominaremos el argumento de la Amenaza Catastrófica. Supongamos que algún investigador afirma haber descubierto que un gran peligro se cierne sobre un grupo de personas. Este peligro amenaza la supervivencia de estos individuos o pone en cuestión la posibilidad de que desarrollen una vida digna. Imaginemos que ese investigador también afirma que la única forma que existe de afrontar esta amenaza consiste en aceptar la autoridad de una persona (o personas), que dispondrán del monopolio de la fuerza física y de la resolución de conflictos en todo el territorio que habitan los miembros de este grupo, es decir, un Estado. Algún filósofo político podría, entonces, desarrollar el argumento de que la autoridad de los nuevos gobernantes estaría justificada puesto que sólo a través de ella existe la posibilidad de que las personas puedan desarrollar una vida digna: en caso de desobediencia, cualquier posibilidad de justicia o de bienestar desaparecería puesto que todos los habitantes de ese territorio serían aniquilados o padecerían un sinnúmero de calamidades. El argumento de este filósofo tendría la siguiente forma:

1º Existe una amenaza catastrófica que pende sobre la vida de todas las personas.

2º Es moral y racionalmente necesario afrontar esa amenaza.

3º El Estado es la única manera de neutralizar esa amenaza.

Por lo tanto,

4º El Estado está justificado moral y racionalmente.

También podemos imaginar que existe un filósofo rebelde que afirma que los habitantes de ese territorio no han comprendido correctamente la naturaleza del peligro existente. Según este nuevo filósofo, la amenaza que pende sobre las personas no implicaría que la vida en ausencia de un Estado sería imposible (o sería una vida necesariamente miserable). Existirían alternativas no estatales para enfrentarse a esa amenaza. Sin embargo, debido a las suspicacias y la desconfianza mutua entre los habitantes, que disminuyen las probabilidades de que cooperen o de que lleguen a acuerdos pacíficos en caso de conflicto, la vida en sociedad estaría marcada por una serie de incomodidades que podrían ser resueltas más fácilmente mediante la acción de

un Estado. Aunque la vida en sociedad seguiría siendo posible en ausencia del Estado, este filósofo podría afirmar que estaría justificada su existencia, siempre y cuando el resultado a la hora de enfrentarse a la amenaza existente fuese mejor que la alternativa no estatal. Si incluimos estas consideraciones en el análisis, el Argumento de la Amenaza Catastrófica podría adoptar, ahora, la siguiente forma:

1º Existe una amenaza catastrófica que pende sobre la vida de todas las personas.

2º Es moral y racionalmente necesario afrontar esa amenaza.

3º El Estado o es la única forma de evitar esa amenaza o es la forma racionalmente preferible de neutralizarla.

Por lo tanto,

4º El Estado está justificado moral y racionalmente.

Ahora bien, los habitantes de este territorio podrían considerar que el Estado es necesario para hacer frente a la amenaza que pende sobre ellos, pero esto no agotaría el razonamiento moral sobre su justificación. Hay que tener en cuenta, también, las condiciones y los límites bajo los que estaría justificada la autoridad de los miembros del monopolio de la violencia, autoridad que seguiría siendo imprescindible (o racionalmente preferible) para garantizar a la población una vida digna. De esta forma, otros filósofos, podrían desarrollar nuevos argumentos para tratar de establecer, por un lado, cuáles son las condiciones que confieren a sus representantes el derecho a gobernar, para estar legitimados, y, por el otro, cuáles son los principios de justicia por los que se deben regir y las virtudes que deben ostentar para que el Estado esté justificado moralmente. En este caso, el argumento de la Amenaza Catastrófica modificado se podría resumir de la siguiente forma:

1º Existe una amenaza catastrófica que pende sobre la vida de las personas.

2º Es moral y racionalmente necesario afrontar esa amenaza.

3° El Estado o es la única forma de evitar esa amenaza o es la forma racionalmente preferible de neutralizarla.

4° Para tener una justificación moral completa es necesario, además, que el Estado disponga del derecho a gobernar y de otras virtudes morales.

5° Podemos determinar cuál es la configuración del Estado que le confiere el derecho a gobernar.

6° Podemos determinar qué otras virtudes justifican al Estado.

Por lo tanto,

7° Aquel Estado que neutraliza la amenaza catastrófica, a la vez que se articula de forma que dispone del derecho a gobernar y de virtudes morales, tiene una justificación moral completa.

Si se puede demostrar que existe (por lo menos) una forma en la que un Estado adquiere el derecho a gobernar (premisa 5), eso significaría que, en los Estados actuales que cumplan con los requisitos necesarios, sus ciudadanos tienen la obligación política de obedecer sus directivas.

Si se puede demostrar que el Estado es imprescindible (o la alternativa más racional) para garantizar que las personas pueden llevar una vida digna (premisa 3) y, además, cuáles son las virtudes que debe mostrar para comportarse de forma ideal, o moralmente justificable, (premisa 6) eso significaría que, en los Estados actuales que cumplan los requisitos necesarios, sus ciudadanos tienen razones para obedecer sus directivas (incluso aunque careciesen de obligación política).

Por último, si algún Estado actual satisface ambos conjuntos de requisitos, dispondría de una justificación moral completa.

El argumento de la Amenaza Catastrófica es uno de los más repetidos, con múltiples variaciones, en la historia del pensamiento político. Es, evidentemente, el argumento de Hobbes en el *Leviatán*.⁷⁸ Pero este argumento sobrevive con igual facilidad en la teoría política analítica

⁷⁸ Según Judith Shklar, Hobbes provee de una justificación racional de la autoridad política derivada exclusivamente del interés propio de las personas. Judith Shklar, *On Political Obligation* (New Haven: Yale University Press, 2019), p. 108. Luciano Venezia, sin embargo, afirma que, para Hobbes, los sujetos están obligados a obedecer a la autoridad incluso en algunos casos en los que no se promueve de forma racional su propio interés. Luciano Venezia, *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation* (Nueva York: Palgrave

contemporánea. De hecho, la forma más habitual que adopta la amenaza en los argumentos de los teóricos políticos es la idea hobbesiana del estado de naturaleza: aquella situación caracterizada por la ausencia de un poder supremo que se ocupe de la adjudicación de disputas y en la que la vida de los hombres es pobre, corta y miserable. Jean Hampton, por ejemplo, nos ofrece una versión canónica del mismo.

Según Hampton, en el estado de naturaleza, las personas serían incapaces de asegurar una cooperación eficiente que permitiese su desarrollo económico, social y cultural, debido a la existencia de conflictos interpersonales y de graves problemas de coordinación (premisa 1) para cuya resolución resulta imprescindible la creación de la autoridad política (premisa 3). La función de esta autoridad es legislar para resolver esos problemas mediante leyes de propiedad, contratos, etc. con el fin de adjudicar disputas y resolver conflictos. Para hacer esto necesita ejercer un gran poder de coerción. Por lo tanto, la autoridad política reclama la obediencia de sus súbditos para garantizar el orden.⁷⁹ Sin embargo, existe una diferencia entre un verdadero Estado y un mero sistema de dominación. El primero es creado por convención y en él las personas tienen la capacidad de influir sobre quién estará al frente de las instituciones estatales (premisa 5), mientras que en el segundo están sometidas meramente al poder de aquellos que ostentan los puestos de liderazgo. Esta primera cualificación para la legitimidad de la autoridad política no es, sin embargo, suficiente. Un Estado completamente justificado sería aquel que, además, legisla buscando la instanciación de la justicia y que es razonablemente exitoso en este propósito (premisa 6).⁸⁰ En la descripción de Hampton tenemos, por lo tanto, todas las características del Argumento de la Amenaza Catastrófica modificado: una amenaza terrible que se cierne sobre la vida de las personas; una única respuesta posible a esa amenaza consistente en el establecimiento de la autoridad política y la posibilidad de seleccionar la forma de que esa autoridad se adecúe a las demandas de la legitimidad y de la justicia con el fin de que obtenga una justificación moral completa y satisfactoria.

Macmillan, 2015), p. 64. Sea como fuere, el hecho del interés propio que tienen las personas por escapar de las terribles consecuencias que se producirían en ausencia del Leviatán es una parte principal de la fundamentación hobbesiana de la autoridad política.

⁷⁹ Jean Hampton, *Political Philosophy* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1997), pp. 72-73.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 121-122.

5. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

En los capítulos siguientes vamos a analizar de forma crítica los pasos principales que identificamos como necesarios para que el Estado tenga una justificación moral completa. En el capítulo primero examinaremos la afirmación de que el Estado es una entidad imprescindible (o la forma racionalmente preferible) para resolver los problemas de cooperación y de coordinación que aparecerían en el estado de naturaleza. Este capítulo se dedica, fundamentalmente, a las cuestiones prácticas de la justificación del Estado. Los capítulos siguientes analizan algunos de los principales argumentos ofrecidos para defender la autoridad de los Estados. Así, en el capítulo segundo se estudiarán las defensas transaccionales de la obligación política: el consentimiento, el agradecimiento y la equidad. Según los defensores de estas teorías, la obligación de los ciudadanos deriva de la existencia de algún tipo de intercambio moralmente significativo entre los ciudadanos y el Estado o entre los ciudadanos entre sí. El capítulo tercero se centra en lo que podemos llamar las defensas relacionales de la obligación política, es decir, aquellas que fundan esa obligación sobre la relación que nos une con otras personas, bien sea esta una relación universal (para los defensores de las teorías del deber natural) o particular (para los partidarios de las teorías asociativas). El capítulo cuarto analiza las defensas epistémicas de la legitimidad de los Estados, es decir, aquellas que fundamentan el derecho a gobernar sobre el superior conocimiento y la capacidad que tienen los Estados para ayudar a sus ciudadanos a adoptar mejores decisiones y perseguir sus propios objetivos. El capítulo quinto estudiará el principio liberal de legitimidad. Analizaremos la obra de John Rawls, el autor más importante de esta corriente y auténtico renovador de la teoría política contemporánea, así como la de Thomas Nagel, uno de sus seguidores más destacados. El capítulo sexto hará lo propio con el principio de legitimidad republicano de Philip Pettit. En estos dos capítulos estudiaremos, respectivamente, la teoría de la justicia liberal y la teoría de la libertad como no dominación, que sirven como justificaciones del Estado y que representan un paso previo sobre el que se apoyan las elaboraciones teóricas sobre la legitimidad que emprenden estos autores. En el caso del liberalismo igualitario, se considera, a grandes rasgos, que un Estado está justificado cuando se comporta de forma justa, o casi justa, lo que implica la defensa de la libertad y la igualdad de sus ciudadanos. En el caso del republicanismo, el Estado estará justificado, si constituye el principal mecanismo de defensa de la libertad de sus ciudadanos, entendida como no-dominación. En el capítulo séptimo estudiaremos las alternativas teóricas que intentan fundar la legitimidad de los Estados sobre una pluralidad de

principios, en lugar de centrarse en uno sólo de ellos. Después de este análisis, finalizaremos con un capítulo de conclusiones en el que evaluaremos si las defensas del Estado examinadas permiten considerar que la teoría política analítica contemporánea ha sido capaz de justificar y legitimar a esta institución.



CAPÍTULO 1. LA JUSTIFICACIÓN PRÁCTICA DEL ESTADO

1. INTRODUCCIÓN

Siguiendo la diferenciación que establece John Simmons entre legitimidad y justificación, podría ocurrir que un determinado Estado esté justificado moralmente, aunque carezca del derecho a gobernar, siempre que existan motivos prácticos y morales que hagan de su existencia algo deseable. Esto significa, básicamente, que el Estado provee determinados bienes y servicios esenciales, por una parte, y que se comporta de una forma razonablemente justa, por la otra. Por lo tanto, las nociones de legitimidad y de justificación son dos variables independientes: un Estado puede disponer de alguna de ellas sin necesidad de disponer de la otra.⁸¹ Esta posición, sin embargo, sufre de un serio problema tanto en lo relativo a las cuestiones prácticas como a las cuestiones de tipo moral, que reduce significativamente su potencia normativa para justificar Estados existentes. En primer lugar, la independencia entre estas dos variables no es tan evidente. Simmons reconoce que un negocio (justificado moralmente) no tiene derecho a cobrar a alguien que no decidió voluntariamente adquirir sus

⁸¹Una posición parecida es la de Allen Buchanan, aunque va a utilizar una nomenclatura diferente. Según este autor, la cuestión de la legitimidad es la cuestión clave de la que debemos preocuparnos. Una entidad es legítima cuando utiliza el poder político de una forma justificada. La autoridad, sería aquella cualidad que distingue a una entidad que, además de poseer legitimidad, tiene el derecho de ser obedecida por aquellos que se encuentran bajo su jurisdicción. Así, una entidad puede ser legítima sin tener el derecho a mandar. Lo que justifica moralmente a una entidad política es que utiliza su poder de una forma mínimamente justa. Esto quiere decir que realiza un buen trabajo defendiendo los derechos humanos básicos de aquellos que se encuentran bajo su jurisdicción, mediante procedimientos y políticas que no vulneran esos derechos, y sin haber usurpado su posición, deponiendo a otra entidad legítima. Buchanan defiende la existencia de un deber natural de justicia que nos obliga a apoyar a ese tipo de entidades. Como este autor afirma la necesidad de un monopolio jurídico de la fuerza para la defensa de los derechos básicos de las personas, tendríamos el deber natural de apoyar a aquellos Estados que se comporten de una forma mínimamente justa. Ver Allen Buchanan, "Political Legitimacy and Democracy", *Ethics* 112, no. 4 (2002), y Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law* (Nueva York: Oxford University Press, 2004), pp. 233-247.

servicios (no tendría legitimidad para hacer eso). Pero, seguramente, en el análisis moral sobre las virtudes que presenta ese negocio y que, por lo tanto, lo pueden justificar, uno de los factores que debemos tener en consideración es la vulneración de los derechos de otras personas. Podríamos afirmar que toda comisión de actos no justificados moralmente reduce la probabilidad de que una determinada institución esté, en conjunto, justificada moralmente. La vulneración de derechos sería una de estas prácticas. Se podría afirmar que puede haber vulneraciones de derechos que estarían justificadas por otras razones morales que puedan tener un mayor peso, de la misma forma que cualquier otro acto que vulnere principios morales podría estar justificado por referencia a otros principios morales diferentes que tengan un mayor peso en esa situación. Sin embargo, este criterio sólo puede usarse para casos especiales donde se produce un conflicto de obligaciones morales, pero no puede utilizarse como carta blanca para justificar la vulneración sistemática de derechos. En el análisis de Simmons, una persona tiene derecho a no utilizar los servicios de un negocio en particular y ese negocio no tiene el derecho a forzarle a comprar sus productos. Parece razonable suponer que la comisión de alguna vulneración de derechos es un elemento que erosionaría la justificación moral de ese negocio. Cuanto más grave, más extendida, y más sistemática, sea esta vulneración de derechos, menores serán las probabilidades de que ese negocio esté justificado moralmente. Pero el Estado realiza la vulneración de derechos de este tipo más grave, más extendida, y más sistemática posible. Obliga, de forma continua, a todas las personas que se encuentran bajo su jurisdicción a utilizar sus servicios, pagar impuestos y obedecer sus leyes sin que se hayan satisfecho las condiciones que le otorgarían el derecho a hacerlo (para Simmons, el consentimiento de los ciudadanos). Según Thomas Senor, si aceptamos las conclusiones del anarquismo filosófico, un ciudadano cualquiera no tiene ninguna obligación de pagar impuestos y el Estado al que pertenece no tiene el derecho correlativo de demandar su pago. Sin embargo, si un ciudadano no paga impuestos será castigado coercitivamente por evasión fiscal. Según Simmons, un Estado puede estar justificado si se comporta de una forma justa. Pero, el hecho de que el Estado demande un pago al que no tiene derecho y utilice la coerción para obtenerlo, es una acción injusta. Dado que esa injusticia no se produce únicamente en lo relativo al pago de impuestos, sino también en el cumplimiento de las demás leyes, no se puede sostener que el Estado sea una institución justa. Incluso aunque el Estado castigue de forma adecuada crímenes evidentes, prohíbe, sin tener derecho a hacerlo, que otras personas o instituciones castiguen de forma apropiada ese tipo de

crímenes.⁸² Por lo tanto, si no existe la obligación política, el Estado no puede comportarse de forma justa.⁸³ Luego, este hecho debe ser tenido en cuenta en el análisis moral de la justificación del Estado. Los argumentos que se presenten a favor de su justificación deben ser tan fuertes como para permitir una vulneración continua y sistemática de los derechos de las personas.

Sin embargo, a pesar de la precisión anterior, nos parece que la distinción de Simmons es muy útil y debe ser tomada en cuenta a la hora de analizar cuestiones sobre la autoridad del Estado. Así, por ejemplo, la distinción que establece Simmons entre la justificación y la legitimidad sirve para responder a la objeción presentada por Nicolás Maloberti a la crítica apriorística del Estado desarrollada por algunos pensadores libertarios. Según Maloberti, esa crítica libertaria implica que el Estado no tiene probabilidad de ser legítimo en ninguna circunstancia, y eso reduce la plausibilidad de la teoría libertaria:

El libertarianismo implicaría que no hay condiciones concebibles bajo las cuales el Estado estaría justificado. Pero, si efectivamente el libertarianismo conlleva la imposibilidad en principio del Estado legítimo, el Estado sería ilegítimo independientemente de la naturaleza de la sociedad sin Estado. El Estado nunca podría ser un remedio moralmente aceptable para ninguno de los inconvenientes de la sociedad sin Estado; no importaría ni lo serios que sean tales inconvenientes ni la facilidad con la que el Estado podría resolverlos. Sin embargo, tendemos a pensar que una filosofía política plausible justificaría al menos un Estado mínimamente costoso si los inconvenientes de la sociedad sin Estado se consideran particularmente severos, y si tal Estado pudiera superarlos.⁸⁴

Maloberti explica que este problema no se solucionaría demostrando que esos problemas del estado de naturaleza no existen o no son tan severos, porque la ilegitimidad del Estado se demuestra de una forma independiente a la de las condiciones particulares que existirían en un

⁸²Ver también, Ryan Gabriel Windeknecht, "Law Without Legitimacy or Justification? The Flawed Foundations of Philosophical Anarchism", *Res Publica* 18 (2012): 174.

⁸³ Thomas D. Señor, "What If There Are No Political Obligations? A Reply to A.J. Simmons.", *Philosophy & Public Affairs* 16, no. 3 (1987): 262-265.

⁸⁴ "libertarianism would entail that there are no conceivable conditions under which the state would be justified. But if indeed libertarianism entails the impossibility in principle of the legitimate state, the state would be illegitimate regardless of the nature of the stateless society. The state could never be a morally acceptable remedy for any of the inconveniences of the stateless society; it would matter neither how serious such inconveniences are nor how easily the state could be able to solve them. Yet we tend to think that a plausible political philosophy would justify at least a minimally costly state if the inconveniences of the stateless society are considered particularly severe, and that if such a state would be able to overcome them." Nicolás Maloberti, "Libertarianism and the Possibility of the Legitimate State," *Libertarian Papers* 1, no. 5 (2009): 3.

estado de naturaleza. Es decir, si el Estado es ilegítimo porque vulnera los derechos de propiedad de las personas, eso seguirá ocurriendo independientemente de cómo sean las condiciones en las que vivirían las personas en un estado de naturaleza. Entonces, el Estado seguiría siendo ilegítimo incluso aunque las condiciones en las que se viesan obligadas a vivir las personas fuesen horribles y aunque el Estado les pudiese poner remedio de una forma poco costosa. Eso, según Maloberti, hace que la teoría política libertaria resulte poco plausible.

Sin embargo, con la distinción de Simmons, el supuesto problema al que alude Maloberti desaparece. La teoría política libertaria establecería una crítica *a priori* de la legitimidad del Estado (una crítica que, además, puede emplearse en un argumento sobre el cálculo moral para la justificación del Estado) basada en la inaceptabilidad de la violación de los derechos de propiedad de las personas y, consecuentemente, de la inaceptabilidad de toda redistribución coercitiva de propiedades legítimamente adquiridas, pero no establecería una crítica completa de su justificación. La crítica completa, no solo de la legitimidad, sino también de la justificación del Estado se basaría, adicionalmente, en un razonamiento independiente basado en el análisis de las condiciones de las personas en ausencia del Estado. Pero, dado que estamos hablando de cosas diferentes, el hecho de utilizar argumentos independientes para referirse a cada uno de esos elementos no reduciría la plausibilidad de esta teoría. El libertarismo estudia tanto las cuestiones sobre los derechos que tienen las personas como los procesos de cooperación y de coordinación social que permiten el desarrollo de unas mejores condiciones de vida. De los resultados de sus desarrollos teóricos se seguiría que el Estado carece tanto de legitimidad como de justificación.

Para ver cómo esta teoría no padece del problema al que alude Maloberti debido a la confusión que realiza entre la legitimidad del Estado y su justificación moral, podemos utilizar el siguiente ejemplo: podemos imaginar un mundo donde la única forma de evitar la muerte de todas las personas sea el sacrificio periódico de vírgenes inocentes en honor de Cthulhu, o podemos imaginar un mundo donde los zurdos deben esclavizar a los diestros para evitar la desaparición de todos ellos. En esos mundos, el sacrificio de vírgenes inocentes y la esclavitud de los diestros seguirían siendo acciones ilegítimas, pero alguien podría sostener que están justificadas para evitar la muerte de todas las personas. Sin embargo, y dado que, en nuestro mundo, ni el sacrificio de vírgenes inocentes en honor de Cthulhu o la esclavitud de los diestros son

necesarios para evitar la muerte de todas las personas, esas acciones no son legítimas ni están justificadas.

De la misma forma, podemos imaginar un mundo donde la ausencia de una entidad que vulnera sistemáticamente los derechos de las personas (el Estado) provoca que su vida sea dolorosa y miserable o, incluso, la propia desaparición de la humanidad. En ese mundo, el Estado carecería de legitimidad puesto que seguiría vulnerando los derechos de las personas; pero es plausible sostener que estaría justificado moralmente: en ausencia del Estado, las personas no podrían sobrevivir y su desaparición (o la miseria en la que se verían obligados a vivir) sería una catástrofe moral muy superior a la vulneración de derechos cometida por el Estado. Sin embargo, si en nuestro mundo no es necesaria la existencia del Estado para evitar que las personas lleven una vida dolorosa y miserable, entonces el Estado no sería legítimo y tampoco estaría justificado. Por lo tanto, para que el Estado estuviese justificado (en el sentido de Simmons) deberían existir evidencias suficientes para demostrar que el Estado es la única alternativa viable para la provisión de determinados bienes y servicios necesarios para que las personas lleven una vida digna. Autores como Mathias Risse, creen que incluso aunque aceptemos que el sistema de Estados tiene ciertas ventajas morales o prudenciales, que no supera ninguna alternativa conocida, no podemos descartar la existencia de alguna alternativa mejor y, por lo tanto, no podemos afirmar que el sistema de Estados *debe* existir (como mucho, podemos argumentar que es permisible).⁸⁵ Sin embargo, por el otro lado, y dado que actualmente no conocemos una alternativa factible superior, no debemos ni siquiera argumentar que deberíamos alcanzar un mundo sin Estados, aunque fuese de una manera gradual, porque no comprendemos adecuadamente el objetivo propuesto (dado que desconocemos la alternativa).⁸⁶ Este razonamiento, sin embargo, debe ser descartado. En lo que se refiere a los bienes y servicios que proporciona el Estado, no es necesario que las posibles alternativas sean superiores a la estatal (aceptando que el Estado sea la mejor de las alternativas conocidas, cosa que Risse simplemente da por supuesto). Bastaría con que alguna de esas alternativas sea meramente aceptable. Para explicar esto podemos utilizar la siguiente analogía: se pueden aportar razones para considerar que un ordenador es el mejor instrumento a nuestra disposición si queremos escribir una novela. Aunque eso sea cierto, de ahí no se sigue que alguien esté justificado a utilizar la fuerza para obligarme a usar un ordenador en lugar de una máquina de

⁸⁵ Mathias Risse, *Global Political Philosophy* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012), p. 78.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 83-85.

escribir, si quiero redactar una novela. O, utilizando la analogía de Simmons, puede ocurrir que una determinada empresa sea la que mejor proporciona algún producto concreto. Pero, de ahí no se sigue que esa empresa esté justificada a utilizar la fuerza para aplastar a la competencia. De la misma forma, puede ocurrir que el Estado sea el mejor instrumento para proporcionar determinados bienes y servicios esenciales, pero de ahí no se sigue que esté justificado a imponerse por la fuerza a una comunidad de personas que prefieran organizarse de una forma diferente.

En definitiva, la distinción de Simmons entre legitimidad y justificación es analíticamente útil, puesto que nos ayuda a separar dos nociones normativas sobre el Estado que pueden estudiarse de forma independiente. Sin embargo, no está tan claro que esta distinción vaya a permitirnos encontrar razones morales suficientes para apoyar a un Estado que carezca de legitimidad. Antes de llegar a esa conclusión, es necesario hacer algunas precisiones. En primer lugar, en lo relativo al carácter moral del Estado, y dado que, en ausencia de legitimidad política, el Estado utiliza la coerción de forma sistemática sin tener derecho a hacerlo, es muy dudoso que pueda ser justificado por el respeto que muestre a la justicia. En segundo lugar, la afirmación de que el Estado estaría justificado por los bienes y servicios que proporciona puede presentarse de forma fuerte o de forma débil. La versión fuerte afirmaría que el Estado es, de hecho, la única institución que puede proveer determinados bienes y servicios que son imprescindibles para que las personas puedan desarrollar una vida digna. La versión débil, sin embargo, no negaría la posibilidad de que existan otras alternativas institucionales a la provisión estatal de determinados bienes y servicios necesarios para que las personas lleven una vida digna. Diría, simplemente, que el Estado es una de esas alternativas y, posiblemente, la mejor de ellas (la que ofrecería esos bienes y servicios a menor coste, de forma más eficiente, rápida y ordenada, causando un menor número de problemas, etc.). Desde nuestro punto de vista, la demostración de la primera de esas afirmaciones podría bastar para justificar al Estado. Dado que la ausencia de esta institución equivaldría al suicidio colectivo de la especie humana, o la condenaría a llevar una existencia infernal y miserable, indigna de ser vivida, parece que nadie podría, razonablemente, oponerse a la existencia de los Estados. Si este fuese el caso, incluso aunque no tengamos una teoría correcta de la obligación política que pudiese ser satisfecha por algún Estado real, es decir, incluso aunque el Estado careciese del derecho a mandar, tendríamos razones morales para apoyar y obedecer a esta institución (esta es, básicamente, la posición del anarquismo filosófico). La afirmación débil, por el contrario, no sería suficiente para justificar

al Estado en ausencia de una teoría correcta de la autoridad política que pudiese ser satisfecha por algún Estado real. ¿Por qué? Porque el mero hecho de que una determinada institución sea la mejor a la hora de proporcionar bienes y servicios no basta para justificar que proscriba mediante la violencia al resto de alternativas. De la misma forma que no tendríamos razones morales suficientes para apoyar a un negocio que usa la fuerza para obligar a sus clientes a comprar sus productos y para aplastar a la competencia, tampoco tendríamos razones morales suficientes para apoyar a un Estado que se comportase de una forma semejante. En lo que resta del capítulo vamos a analizar algunas de las principales razones ofrecidas por los teóricos para defender la forma fuerte de la justificación del Estado con el fin de comprobar si tienen éxito.

2. EL MIEDO HOBBSIANO

Como vimos en el capítulo anterior, una de las formas más habituales que emplean los teóricos políticos para comenzar su justificación del Estado es señalar las terribles condiciones que se darían en su ausencia. Sin un monopolio de la violencia física, las personas sufrirían una serie de males que les impedirían desarrollar una vida digna. Este argumento, evidentemente, se remonta a Thomas Hobbes y a su descripción de la vida de los hombres en ausencia de una autoridad política. Hobbes afirmaba que, en el estado de naturaleza, los hombres se encontraban en una situación de guerra de todos contra todos. Cada hombre era enemigo de todos los demás y tenía que defenderse de ellos en un estado de constante inseguridad y miedo continuo a una muerte violenta. El desarrollo de actividades productivas, del comercio, el arte, la industria o la ciencia era imposible en esas condiciones: la vida de los individuos era “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”⁸⁷.

Aunque los diversos autores que defienden la necesidad de la autoridad política no tienen por qué compartir todos los supuestos de Hobbes (por ejemplo, algunos rechazan la idea de que los individuos se comportan siempre de forma egoísta y auto interesada), la mayoría sí que comparte la idea de que, sin la autoridad estatal, la cooperación entre las personas sería imposible. Rolf Sartorius, por ejemplo, afirma que el monopolio sobre el uso de la coerción, incluido el poder fundamental de establecer y recaudar impuestos, es necesario y deseable

⁸⁷Thomas Hobbes, *El Leviatán. O la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (Madrid: Alianza Editorial, 2017), p. 115.

puesto que individuos racionales no cooperarían voluntariamente para defender los derechos de las personas en un estado de naturaleza.⁸⁸ Ahora bien, ¿es este punto de vista correcto?

Algunos autores sostienen que la hipótesis hobbesiana se puede demostrar de forma empírica. Así, Steven Pinker compara los porcentajes de muertes violentas producidas en sociedades sin Estado y los que se producen después de su creación, utilizando los datos recopilados por una serie de antropólogos e historiadores. Según él, los datos muestran que, en las que las sociedades prehistóricas, las sociedades contemporáneas o recientes que viven, sobre todo, de la caza y la recolección y las sociedades preestatales dedicadas a una mezcla de caza, recolección y horticultura, las cifras de muertes por guerra o violencia son mucho más elevadas que las que encontramos en las sociedades con Estados.⁸⁹ Al reducir el número de muertes violentas, el Estado se convirtió en una de las principales fuerzas civilizadoras de la historia.⁹⁰ Sin embargo, y aunque tuviera razón en las cifras que maneja,⁹¹ Pinker comete un error fundamental en su

⁸⁸ Rolf Sartorius, 'Political Authority and Political Obligation', *Virginia Law Review* 67, no.1 (1981):4.

⁸⁹ Steven Pinker, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones* (Barcelona: Paidós, 2012), pp. 87-88.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 885.

⁹¹ Autores como Donald P. Fry y Brian Ferguson afirman, precisamente, que los datos arqueológicos y los de las sociedades de cazadores-recolectores presentados en apoyo de esta tesis presentan serias deficiencias. Estos autores acudieron a las fuentes que utiliza Pinker y denunciaron la existencia de una serie de errores metodológicos y de sesgos en la selección de los casos, que ponen en cuestión la validez científica de sus conclusiones. Ferguson afirma que, de los 21 casos de yacimientos arqueológicos que compila Pinker (utilizando la información de otros autores) uno de ellos no tiene muertes y otros seis se pueden descartar por otros motivos (algunos de ellos son casos duplicados que Pinker presenta como si se tratase de casos diferentes y en otros sólo hay un cuerpo que presente evidencias de muerte por violencia, lo que los invalida para los propósitos de su investigación puesto que un solo cadáver no puede utilizarse como evidencia de guerra). Los demás casos válidos no son representativos de las bajas típicas por guerra en la prehistoria sino una recopilación sesgada de los casos más violentos encontrados. Ver, Brian Ferguson, "Pinker's List: Exaggerating Prehistoric War Mortality", en Douglas P. Fry (ed.) *War, Peace and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views* (Nueva York: Oxford University Press, 2013). En lo que respecta a los casos de sociedades de cazadores-recolectores también encontramos problemas. Tal y como expone Donald Fry, algunos de los casos incluidos por Pinker (y que obtiene de otras fuentes), como por ejemplo los casos de los Ache de Paraguay o el de los Hiwi de Venezuela-Colombia, no sólo no representan acertadamente la violencia de grupos prehistóricos que combaten entre sí, sino que, en realidad, se refieren a las muertes de indígenas asesinados por rancheros locales mientras sus tierras les eran progresivamente arrebatadas. Estos datos, difícilmente pueden considerarse como representativos de la violencia prehistórica. Además, Fry apunta que la muestra utilizada por Pinker es minúscula y sesgada, puesto que no incluye numerosos casos conocidos de sociedades de este tipo que no practican la guerra. La afirmación de que esta muestra podría ofrecer algo cercano a una estimación válida de muertes por guerra para la existencia entera de la especie en un estado de naturaleza es absurda, según este crítico. Ver, Douglas P. Fry, "War, Peace and Human Nature: The Challenge of Achieving Scientific Objectivity", en *War, Peace and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, editado por Douglas P. Fry (Nueva York: Oxford University Press, 2013). Por otra parte, un estudio japonés publicado en 2016 analizó los yacimientos arqueológicos japoneses para examinar si la guerra era una circunstancia habitual entre los cazadores-recolectores de la prehistoria. Los resultados de este estudio sugieren que la violencia no era algo común en el Japón prehistórico. Según estos resultados, el porcentaje de muertes atribuibles a la violencia en todo el período Jomon, en Japón, es del 1,82%,

análisis al no diferenciar entre violencia agresiva y violencia defensiva. El mero hecho de recopilar cifras de muertos no sirve para juzgar si una situación es más civilizada que otra. Para poder hacer eso habría que examinar cada caso con el fin de determinar moralmente si la violencia ejercida estuvo o no justificada.

Además, el estado de naturaleza, tal como lo describe Hobbes, parece ser algo que nunca existió. En primer lugar, los seres humanos no vivieron aislados unos de otros hasta la aparición del Estado, sino formando parte de familias, tribus, clanes, aldeas y pequeñas comunidades. En segundo lugar, en la descripción de Hobbes, la situación del estado de naturaleza tiene tres características principales: es una situación de guerra continua, no pueden existir reglas morales y legales y es imposible que existan cosas tales como la industria, el comercio o la cultura. Es la combinación de estos tres elementos lo que convierte la vida de los hombres en el estado de naturaleza en una existencia miserable. Pero es una combinación de cuya existencia no se encuentran evidencias históricas.

Por lo que respecta a la primera de esas características, debemos recordar que, según Hobbes, no es necesario que se produzca un conflicto real con muertes violentas para considerar que estamos en una situación de guerra, sino que basta con que las personas se encuentren en una disposición continua de enfrentarse unas contra otras para que exista tal situación. Esto quiere decir que, aunque las cifras de Pinker fuesen correctas, no bastarían para demostrar que los Estados hayan logrado que los hombres abandonen el estado de naturaleza. De hecho, según Hedley Bull, esta característica es la única que se podría aplicar razonablemente a las relaciones internacionales modernas: aunque los Estados modernos no se enfrenten en conflictos bélicos de forma continua, se encuentran en una disposición permanente de ir la guerra unos contra otros, si es necesario.⁹² Por lo tanto, si esta fuera una característica suficiente para demostrar la

un dato no sólo muy inferior al que presenta Pinker como representativo de las sociedades sin Estado (un 15%) sino también inferior al 3% del siglo XX. Según sus autores, los resultados de este estudio sirven como un probable contraejemplo para las afirmaciones realizadas por aquellos autores que sostienen que la guerra es un elemento inherente en la naturaleza humana y que se encuentra de forma universal en toda la prehistoria. Hisashi Nakao *et al.* "Violence in the Prehistoric Period of Japan: The Spatio-Temporal Pattern of Skeletal Evidence for Violence in the Jomon Period." *Biology Letters* 12 (2016): 20160028. <http://doi.org/10.1098/rsbl.2016.0028>. Para una crítica general de las estadísticas ofrecidas por Pinker ver, Michael Mann, "Have Wars and Violence Declined?", *Theory and Society* 47, no. 1 (2018): 42-48.

⁹² Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 45-46.

existencia de un estado de naturaleza hobbesiano, los Estados actuales no habrían supuesto ninguna mejora al respecto.

Por lo que respecta a la segunda de las cuestiones (la inexistencia de reglas morales y legales), ésta queda refutada por el trabajo de antropólogos e historiadores que han estudiado numerosas sociedades no estatales y han descrito las normas y los mecanismos que utilizan para la resolución de conflictos y el mantenimiento del orden.⁹³

Por último, por lo que respecta a la tercera de las características, la afirmación de que el Estado es imprescindible para la aparición de la industria, el comercio o la cultura no se corresponde con la realidad. Según James C. Scott, los primeros Estados no eran económicamente autosuficientes y necesitaban, para sobrevivir, del comercio con los pueblos bárbaros para la obtención de un gran número de productos⁹⁴. Por lo que se refiere a la cultura, destaca que tanto la *Iliada* como la *Odisea*, dos de las obras fundacionales de la cultura occidental, fueron creadas de forma oral en la Edad Oscura de Grecia (entre 1.100 y 700 AC, aproximadamente), tras el colapso de sus primeras entidades estatales.⁹⁵ Tampoco parece que la formación de Estados haya representado una mejora en la calidad de vida de sus habitantes. Según Scott, las condiciones de trabajo en las primeras ciudades-Estado de Mesopotamia eran sustancialmente más duras que las de los ‘bárbaros’ sin Estado; además, debido a la aglomeración de las ciudades, sus habitantes estaban sometidos a una mayor mortalidad provocada por un gran número de enfermedades infecciosas y, por último, se encontraban expuestos a la rapacidad y a la violencia de las élites políticas, que se veían obligadas al uso continuo de la fuerza para mantener a su población dentro de los límites del territorio que controlaban, evitando, así, su huida.⁹⁶ Por lo tanto, es muy poco riguroso decir que los seres humanos vivieron en una situación de miseria, como la descrita por Hobbes, hasta que pusieron fin a la misma mediante la aparición de los primeros Estados.

⁹³ Ver, por ejemplo, Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Caracas: Monte Avila Editores, 1978); Harold Barclay, *People Without Government. An Anthropology of Anarchy* (Londres: Kahn & Averill, 1990); Kojo Yelapaala, “Western Anthropological Concepts in Stateless Societies: A Retrospective and Introspective Look at the Dagaaba”, *Dialectical Anthropology* 17, no. 4 (1992).

⁹⁴ James C. Scott, *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (New Haven: Yale University Press, 2017), p. 125.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.

Por supuesto, es posible afirmar que la descripción del estado de naturaleza es únicamente una construcción teórica que puede servir para justificar la necesidad del Estado, aunque no se haya producido de forma histórica.⁹⁷ Según David Schmitdz, existen, por lo menos, dos tipos posibles de justificación del Estado: teleológicas y emergentes. La perspectiva teleológica busca justificar al Estado por aquello que es capaz de conseguir; se centra en la función que cumple el Estado a la hora de lograr unos determinados objetivos. La perspectiva emergente explica la legitimidad del Estado como una propiedad que emerge de su proceso de aparición. Si durante ese proceso no se vulneraron unos determinados límites, el Estado es una institución justificada. Según Schmitdz, esta división ayuda a resolver un importante dilema que aparece en relación con la obra de Hobbes. Ese dilema consiste en que Hobbes plantea unas asunciones sobre la aparición del conflicto entre los hombres en el estado de naturaleza que, a la vez, hacen que sea imposible que los hombres llegasen a un acuerdo para la creación del Leviatán. Dado que los hombres no serían capaces de cooperar y mantener sus acuerdos en el estado de naturaleza, tampoco serían capaces de cooperar y mantener un acuerdo para la creación de un Estado. Sin embargo, afirma Schmitdz, con la clasificación que él propone ese dilema se disuelve. Si fuese cierto que las personas no serían capaces de llegar a acuerdos en el estado de naturaleza, entonces el Leviatán no estaría justificado de forma emergente pero sí podría estar justificado de forma teleológica. Si fuese cierto que, en ausencia de un soberano los hombres se enfrentarían en una guerra continua mientras que bajo la autoridad del Leviatán habría paz, entonces esta institución estaría justificada teleológicamente. “Si es correcta, esta afirmación basta para justificar teleológicamente la soberanía absoluta, independientemente de cómo o incluso de si la soberanía absoluta emerge”⁹⁸. Por supuesto, uno podría plantear la objeción evidente de que habría que explicar la aparición del Leviatán de una forma que evitase toda referencia a la cooperación entre personas y, en ausencia de una explicación plausible de este tipo, la propia existencia del Leviatán apunta a que la afirmación sobre la imposibilidad de cooperación en el estado de naturaleza es falsa. Pero, además, existen otros argumentos para dudar de la verdad de la afirmación de Hobbes sobre la inevitabilidad del conflicto en el estado de naturaleza, por lo que su potencia como justificación teleológica se vería afectada fatalmente.

⁹⁷ El propio Hobbes reconocía esto: “Podría pensarse que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo.” Hobbes, *Leviatán*, p. 116.

⁹⁸ “If correct, this claim suffices to justify teleologically absolute sovereignty, regardless of how or even whether absolute authority emerges.” David Schmitdz, “Justifying the State”, *Ethics* 101, no. 1 (1990): 94.

Esta idea es la que Aeon Skoble califica como el miedo hobbesiano: el temor a que la sociedad colapsaría sin gobierno estatal de forma inevitable puesto que careceríamos del propio instrumento que permite su existencia, es decir, de un mecanismo que promueva e imponga la cooperación. Ahora bien, afirma Skoble, si es posible asegurar la cooperación sin necesidad de acudir a un monopolio de la violencia, entonces el miedo hobbesiano estaría injustificado: la autoridad política no sería una condición necesaria para garantizar la existencia de la sociedad.⁹⁹ Una de las pruebas más contundentes contra el miedo hobbesiano la proporciona, irónicamente, la propia existencia de una multiplicidad de Estados que se encuentran en una situación de anarquía entre ellos.

2.1 La anarquía internacional

En el campo de las relaciones internacionales la idea de anarquía es uno de los conceptos centrales en torno al cual se configuran las distintas tradiciones de pensamiento. Los estudiosos de las relaciones internacionales no han podido dejar de observar que una de las características más señaladas del escenario internacional es la ausencia de una autoridad suprema con potestad para resolver conflictos y dictar coercitivamente normas de comportamiento que obliguen a todos los actores:

no existe ninguna agencia por encima de los Estados individuales con autoridad y poder para hacer leyes y resolver disputas. Los Estados pueden hacer compromisos y tratados, pero ningún poder soberano asegura el cumplimiento y castiga las desviaciones. Esto -la ausencia de un poder supremo- es lo que significa el entorno anárquico de la política internacional.¹⁰⁰

Las grandes corrientes de pensamiento de las relaciones internacionales difieren sobre las implicaciones de esta ausencia de una autoridad mundial suprema, pero los postulados de los que parten invalidan en todos los casos las pretensiones de justificar la autoridad de los Estados particulares sobre la presunción del miedo hobbesiano. Vamos a analizar, sucintamente, tres de

⁹⁹ Aeon J. Skoble, *Deleting the State. An Argument about Government* (Chicago: Open Court, 2008), p.42.

¹⁰⁰ "no agency exists above the individual states with authority and power to make laws and settle disputes. States can make commitments and treaties, but no sovereign power ensures compliance and punishes deviations. This-the absence of a supreme power- is what is meant by the anarchic environment of international politics." Robert J. Art y Robert Jervis, *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues* (Nueva York: Pearson Longman, 2007), p. 2.

las principales corrientes de pensamiento en las relaciones internacionales para ver por qué sucede esto.

Para la escuela realista, la anarquía internacional fomenta la competición y el conflicto entre los distintos Estados y debilita su voluntad de cooperar en persecución de sus intereses comunes¹⁰¹. Para estos autores, el escenario en el que operan los Estados es uno de continua desconfianza mutua que los mueve a buscar el poder o la capacidad de defensa con el fin de garantizar su supervivencia. Los representantes de esta escuela tienen una visión escéptica y pesimista sobre las posibilidades de mitigar los efectos de la anarquía internacional y de la capacidad de las instituciones internacionales para promover la cooperación.¹⁰²

El neoliberalismo institucional reconoce también la importancia de la anarquía internacional, pero es mucho menos pesimista que el realismo sobre la posibilidad de la cooperación. Los autores de esta escuela creen que las instituciones y las reglas internacionales pueden mitigar los efectos de la anarquía, y consideran que la cooperación es posible, incluso partiendo del mismo conjunto de asunciones que emplean los autores realistas. La anarquía no es algo que vaya a llevar, inexorablemente, a la desconfianza y a la violencia, sino que es una condición que se puede superar mediante instituciones enfocadas a la cooperación.¹⁰³

Por su parte, el constructivismo social rechaza la idea de que las condiciones de anarquía conducen a los actores a comportarse de una forma determinada. El constructivismo social considera que las preferencias de los actores en las relaciones internacionales no vienen dadas de forma exógena. No existe una ‘lógica de la anarquía’ que lleve a la política de poder o a la desconfianza mutua y que sea independiente de las prácticas de los actores. De la anarquía

¹⁰¹ Algunas de las principales obras de la escuela realista son, Hans J. Morgenthau, *Política entre las naciones: la lucha por el poder y la paz* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1986); Kenneth Waltz, *Theory of International Politics* (Reading, Mass: Addison-Wesley, 1979); Robert Gilpin, *War and Change in World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); y John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*. (Nueva York: W. W. Norton, 2001).

¹⁰² Ver Joseph M. Grieco “Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism”, *International Organization* 42, no. 3 (1988).

¹⁰³ Robert O. Keohane y Joseph S. Nye, Jr., *Power and Interdependence* (Boston: Little, Brown, 1977); Robert O. Keohane, *After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy* (Princeton: Princeton University Press, 1984); Judith Goldstein, Miles Kahler, Robert O. Keohane y Anne-Marie Slaughter (eds.), *Legalization and World Politics* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001); Helen Milner y Andrew Moravcsik (eds.), *Power, Interdependence, and Nonstate Actors in World Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

internacional pueden surgir tanto la inseguridad y la desconfianza como la paz y la armonía. En palabras de Alexander Wendt, ‘la anarquía consiste en lo que los estados hacen de ella.’¹⁰⁴

Si cualquiera de estas tres grandes tradiciones de pensamiento estuviera en lo cierto, las consecuencias para cualquier postura filosófica que pretenda fundamentar la justificación política del Estado sobre alguna versión del miedo hobbesiano serían muy problemáticas. En primer lugar, si la versión más extrema del realismo fuese cierta, el Estado no podría estar justificado por su capacidad de sacar a los hombres del estado de naturaleza, puesto que el Estado nunca habría sacado a los hombres del estado de naturaleza. Los Estados se encontrarían en una situación de guerra de todos contra todos, una situación donde la cooperación sería imposible. El miedo continuo a una muerte violenta sería una característica inevitable de esta situación. Siendo consistentes con la lógica hobbesiana, la única manera de escapar de esta situación terrible sería el establecimiento de un gobierno mundial capaz de imponer el orden. Esto sería todavía más acuciante, desde este punto de vista, si tenemos en cuenta la existencia de armas nucleares capaces de provocar un daño devastador.¹⁰⁵ Lógicos de la talla de John von Neumann y Bertrand Russell fueron partidarios de la guerra nuclear preventiva contra la Unión Soviética por este motivo; pensaban que el establecimiento de un gobierno mundial (liderado por los Estados Unidos) era el único medio racional para solucionar los problemas causados por la aparición de las armas nucleares¹⁰⁶. Pero, si esto fuese cierto, entonces, la autoridad de los Estados actuales no tendría justificación. Solo ese hipotético Estado mundial que fuese capaz de poner fin al estado de naturaleza podría aspirar a la legitimidad basada en el miedo hobbesiano. Por el otro lado, si cualquiera de las otras dos tradiciones de pensamiento está en lo cierto, entonces habría que concluir que la cooperación es posible en ausencia de una autoridad suprema. Por lo tanto, y una vez más, no podría emplearse el miedo hobbesiano como fundamento de la justificación del Estado puesto que las condiciones horribles que impedirían

¹⁰⁴ Alexander Wendt, “Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics”, *International Organization* 46, no. 2 (1992). Ver también, Alexander Wendt, “Constructing International Politics”, *International Security* 20, no. 1 (1995).

¹⁰⁵ Alexander Wendt, tras distanciarse de su postura constructivista previa, argumentó que la creación de un Estado mundial era un fenómeno inevitable a largo plazo. La lucha por el reconocimiento entre los distintos Estados y el avance tecnológico, que incrementa de forma descomunal los costes de la guerra, hacen que la ‘lógica de la anarquía’ lleve de forma inexorable a la creación de un Estado mundial. Alexander Wendt, “Why a World State is Inevitable”, *European Journal of International Relations* 9, no. 4 (2003). Para una crítica a la argumentación de Wendt, ver Vaughn P. Shannon, “Wendt’s Violation of the Constructivist Project: Agency and Why a World State is Not Inevitable”, *European Journal of International Relations* 11, no. 4 (2005).

¹⁰⁶ Ver William Poundstone, *El dilema del prisionero. John von Neumann, la teoría de juegos y la bomba* (Madrid: Alianza Editorial, 2015), pp. 22-23.

que los hombres desarrollasen una vida aceptable no se seguirían, necesariamente, de la ausencia de un poder supremo sobre todos ellos.

De todas formas, existen razones para pensar que no es acertada la visión del escenario internacional como un lugar de conflicto permanente en el que la cooperación es imposible. Charles Beitz ha elaborado una crítica sistemática de la pretensión de equiparar las relaciones internacionales con un estado de naturaleza hobbesiano. Según este autor, para que esta analogía se sostuviese deberían darse cuatro condiciones: 1) los actores en las relaciones internacionales son Estados; 2) los Estados tienen un poder relativamente similar; 3) los Estados pueden ordenar sus asuntos internos independientemente de las políticas internas de otros actores y, 4) no hay expectativas fiables de cumplimiento recíproco de reglas de cooperación en ausencia de un poder superior capaz de imponer el cumplimiento de esas reglas. Según Beitz, ninguna de esas condiciones se cumple en las relaciones internacionales por lo que la analogía con el estado de naturaleza no es adecuada y la predicción de que la situación de las relaciones internacionales es un estado de guerra continua no se sigue necesariamente.¹⁰⁷

Por lo que respecta a la primera de las condiciones, Beitz afirma que la visión atomizada de los individuos y la negación hobbesiana de la existencia de instituciones intermedias (tales como las familias extensas, instituciones económicas o grupos funcionales), que pueden mediar en el conflicto interpersonal y ayudar a coordinar las acciones de los individuos, contribuye a hacer más plausible la predicción de que el estado de naturaleza conduce a una situación de guerra continua. La visión de que los Estados son los actores exclusivos de las relaciones internacionales niega, de forma análoga, la posibilidad de similares coaliciones, alianzas y asociaciones secundarias a nivel internacional que ayuden a minimizar el conflicto. Sin embargo, como es evidente que tales asociaciones y alianzas han existido a lo largo del tiempo, parece claro que esta condición no se da en las relaciones internacionales. Ciertamente es que Hobbes reconoce la posibilidad de que se formen alianzas en un estado de naturaleza, pero afirma que eso solo incrementa la posibilidad de violencia entre coaliciones. Beitz niega la obviedad de que tal afirmación sea empíricamente correcta en el nivel de las relaciones internacionales: algunas alianzas confirman la hipótesis de Hobbes mientras que otras la refutan. Algunas organizaciones económicas y políticas internacionales han representado papeles significativos

¹⁰⁷ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 35-36.

en la resolución pacífica de conflictos. Por lo tanto, se puede descartar la primera condición como representativa de un supuesto estado de naturaleza internacional.¹⁰⁸

En relación con la segunda y la tercera de las condiciones, la igualdad del poder y la independencia de los Estados para regular sus asuntos internos frente a las políticas de otros actores, Beitz dice que los países disfrutan de distintas capacidades y que es cada vez más evidente que existen muchas áreas de actuación en la que los Estados dependen, para promover su prosperidad y su seguridad, no sólo de su actuación, sino también de la actuación de los demás Estados.¹⁰⁹

Sobre la cuarta de las condiciones, Beitz indica que la comunidad internacional posee una serie de mecanismos para promover el cumplimiento de las normas establecidas en ausencia de una autoridad suprema, mecanismos que van desde la desaprobación y censura de la comunidad, pasando por la exclusión en la participación y disfrute de bienes colectivos como la información y la tecnología, hasta políticas coordinadas de embargo económico. A la vez, un amplio rango de áreas de las relaciones internacionales se caracteriza por el cumplimiento voluntario de las normas consuetudinarias y de las reglas institucionales establecidas mediante el acuerdo. Además, hay normas que no se expresan de forma organizacional pero que regulan, de igual manera el comportamiento de los actores, tales como la ley internacional consuetudinaria, las prácticas diplomáticas o las reglas de la guerra.¹¹⁰

Por todos los motivos anteriores, Beitz cree que es erróneo equiparar las relaciones internacionales con un estado de naturaleza, ya que el uso de tal construcción analítica produce la conclusión, empíricamente falsa, de que no existen expectativas fiables del cumplimiento recíproco de las normas de las instituciones cooperativas y de las formas de cooperación pacífica en el escenario internacional.¹¹¹ Es decir, que la afirmación de que la ausencia de una autoridad suprema conduce, necesariamente, al desorden, el conflicto y la violencia es muy dudosa. O, como dice Esther Barbé:

¿Es posible combinar anarquía y orden? La dinámica de la sociedad internacional actual parece confirmarlo... Si por anarquía se entiende la ausencia de gobierno

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 37-38.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 64.

común, esa es justamente la característica que diferencia a la política internacional de la política interna. Pero si anarquía significa desorden total, entonces el término no describe las relaciones internacionales. En la vida internacional hay tanto conflicto como cooperación.¹¹²

Ahora bien, uno podría afirmar que la situación de anarquía entre los Estados en el escenario internacional y la de las personas entre sí en el estado de naturaleza, no son comparables. De esta forma, aunque la anarquía internacional fuese compatible con la cooperación y con el orden, eso no quiere decir que lo mismo vaya a ocurrir a nivel doméstico. Puede haber motivos que expliquen por qué solo en uno de esos casos la ausencia de un organismo encargado de imponer el orden llevaría a una situación de miseria y de conflicto. Así, por ejemplo, según Theodore Christov, la analogía directa entre las personas naturales y los Estados, tal y como la emplea una gran parte de los teóricos de las relaciones internacionales, tiene serias limitaciones. Al contrario que las personas naturales, que tienen una igualdad perfecta, los Estados varían en tamaño y fuerza. Además, los individuos ya disponen de un considerable nivel de seguridad en el interior de sus propios Estados, por lo que no existe la misma necesidad de un gobierno mundial que imponga el orden.¹¹³ La situación interna sería, por lo tanto, diferente de la situación internacional. Helen Milner, sin embargo, pone en cuestión la validez de la dicotomía radical entre el ámbito internacional y el doméstico¹¹⁴. Esa separación radical descansa en la suposición de que en el ámbito internacional dominan la descentralización, el uso de la fuerza como medio de control, y la lucha de poder, mientras que en el ámbito doméstico reinan la centralización, el uso de la fuerza como medio de imponer justicia, y la ley. Milner dice que tal separación es artificiosa. En el ámbito doméstico la autoridad es difusa, hay diversas agencias o grupos con autoridad para decidir sobre cuestiones diferentes; a la vez que, en el ámbito internacional se produce una división del trabajo entre Estados que conduce a una diferenciación y jerarquía. En el ámbito doméstico los Estados descansan sobre el uso de la fuerza, pero no puede asumirse que la van a usar para el establecimiento de la justicia. De la misma forma, en otros casos se puede decir que el uso internacional de la fuerza se utilizó, en parte, para servir a la justicia (la lucha contra la Alemania nazi, por ejemplo). Por último, en el

¹¹² Esther Barbé, *Relaciones internacionales* (Madrid: Tecnos, 2007), pp. 139-140.

¹¹³ Theodore Christov, *Before Anarchy: Hobbes and His Critics in Modern International Thought* (Nueva York: Cambridge University Press, 2015), pp. 25-26.

¹¹⁴ Según Milner, esa dicotomía radical es una consecuencia natural del uso de la noción de anarquía que emplean muchos teóricos de las relaciones internacionales, especialmente los realistas.

ámbito doméstico existen continuamente disputas de poder entre partidos, burócratas, regiones, razas, grupos de presión, etc., por el control de recursos escasos, mientras que en el ámbito internacional los países a veces recurren a mecanismos institucionales de resolución de conflictos. Según Milner, para entender el escenario de las relaciones internacionales es necesario combinar el concepto de anarquía (como ausencia de autoridad central) con el de interdependencia. Esto quiere decir, que los actores son autónomos para tomar decisiones, pero no pueden conseguir lo que quieren sin la cooperación con otros actores.¹¹⁵ Pero, si la distinción radical entre el ámbito doméstico y el ámbito internacional es artificiosa, no tenemos razones para aplicar una lógica diferente en un caso y en el otro. De hecho, las reflexiones precedentes sobre la posibilidad de la cooperación estatal a nivel internacional en ausencia de una autoridad suprema se pueden aplicar a la situación interna de los Estados, es decir, se pueden utilizar para afirmar que la cooperación es posible entre los individuos en ausencia de una autoridad suprema. De la misma forma que no se da en el escenario internacional ninguna de las cuatro condiciones que llevarían a un estado de naturaleza hobbesiano, tampoco se cumplen esas condiciones en las relaciones entre las personas a nivel doméstico. En lo que respecta a la primera condición, es evidente que han existido a lo largo de la historia numerosas asociaciones intermedias que han mediado en el conflicto interpersonal, facilitado la coordinación y promovido la cooperación en múltiples ámbitos de actuación. También es evidente que muchas de estas asociaciones intermedias preceden lógicamente e históricamente a los Estados.

En lo que respecta al segundo punto, debemos rechazar la visión mecanicista hobbesiana de los individuos como átomos cuasi intercambiables que disfrutan de capacidades y habilidades equivalentes. La enorme diversidad de habilidades y características de las personas es un hecho fundamental para comprender la naturaleza social del ser humano. Si no existiese tal diversidad sería imposible la división y especialización del trabajo que observamos en una economía moderna. La especialización de las personas en una determinada actividad económica conduce a un incremento de la productividad. Pero eso sólo puede ocurrir si se dan dos condiciones: primero, hay una variedad natural de recursos y, segundo, las personas varían en sus habilidades y talentos:

¹¹⁵ Helen Milner, "The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: A Critique", *Review of International Studies* 17, no. 1 (1991).

“Si en la tierra las circunstancias fueran tales que las condiciones físicas de producción resultaran idénticas en todas partes y si los hombres fueran entre sí tan iguales como en la geometría euclidiana lo son dos círculos del mismo diámetro, la división del trabajo no ofrecería ventaja alguna al hombre que actúa.”¹¹⁶

Precisamente porque existe una diversidad natural en sus habilidades, las personas obtienen ventajas de la cooperación y, por eso, se pueden desarrollar actividades especializadas como el comercio, el arte o la ciencia. Por el contrario, si los hombres respondiesen a la descripción que hace de ellos Hobbes, sería imposible que saliesen del estado de naturaleza porque no tendrían ningún incentivo para hacerlo. Por lo tanto, también podemos rechazar esta condición.

La tercera de las condiciones es una característica ficticia, necesaria para articular la idea de un estado de naturaleza, que debe desaparecer en cualquier descripción moderadamente satisfactoria y realista de la situación de las personas en ausencia de una autoridad suprema. No sólo es imposible concebir a los seres humanos como entidades aisladas que son capaces de desplegar sus facultades cognitivas y morales sin el concurso, el contacto y la cooperación con otras personas, que resultan imprescindibles para el desarrollo adecuado de esas facultades. Además, como vimos, la promoción de la prosperidad de los individuos depende del desarrollo de la cooperación y de la profundización en la división del trabajo, que permiten un gran incremento de la productividad de las actividades económicas y una notable mejora de la calidad de vida. Por lo tanto, los incentivos que existen para la búsqueda de la cooperación y la coordinación de los comportamientos sociales son muy poderosos. La cooperación debe, además, preceder lógica e históricamente a la depredación violenta puesto que para poder extraer recursos de forma coercitiva primero hay que crear esos recursos: la depredación depende parasitariamente de la cooperación previa.

Por lo que respecta a la cuarta condición, los mecanismos de los que habla Beitz, que permiten el cumplimiento de normas en ausencia de una autoridad suprema, se encuentran de forma generalizada en las relaciones entre las personas e instituciones privadas: el cumplimiento voluntario de las normas establecidas mediante el acuerdo, los mecanismos de la reprobación social y del boicot como instrumentos que promueven la aceptación de reglas institucionales y las normas informales que regulan el comportamiento de los agentes son características que,

¹¹⁶ Ludwig von Mises, *La acción humana. Tratado de economía* (Madrid: Unión Editorial, 2004), p. 250.

como veremos más adelante, se encuentran presentes en los sistemas legales policéntricos y que permiten la cooperación y la resolución pacífica de conflictos.

Por último, hay otro motivo más para dudar de la necesidad del Leviatán como promotor imprescindible de la cooperación. Las personas encargadas de plantear, negociar y aprobar tratados y de desarrollar sistemas de cooperación internacional se encuentran en situación de anarquía entre ellas, pues no hay una autoridad suprema entre países diferentes. Pero es que, además, las propias élites políticas se encuentran, en el interior de cada país, en una situación de anarquía. Alfred Cuzán sostiene que la imposición de un gobierno estatal, lejos de terminar con la situación de anarquía, solo sustituye un tipo de anarquía por otro. Aquellos que comparten el ejercicio de la autoridad política no cuentan con una ‘tercera parte imparcial’ situada por encima de ellos que los controle y que adjudique de manera coercitiva la resolución de conflictos entre ellos. ‘Careciendo de una tercera parte para controlarlos, aquellos que constituyen el gobierno se autorregulan. En otras palabras, operan en...una anarquía política’.¹¹⁷

Por lo tanto, de toda esta discusión, parece que debemos concluir que la anarquía es compatible con la cooperación y con el orden. Esta conclusión queda reforzada por ciertos desarrollos teóricos que se han producido en teoría de juegos sobre la racionalidad de la cooperación entre agentes auto interesados.

2.2 El miedo hobbesiano y el dilema del prisionero

En las discusiones contemporáneas, el supuesto de la necesidad del Estado, derivado del miedo hobbesiano, se suele relacionar con el dilema del prisionero de la teoría de juegos. Así, por ejemplo, Jean Hampton dice que:

¹¹⁷ “Lacking a third party to control them, those who constitute the government are self-regulating. In other words, they operate in...a political anarchy.” Alfred G. Cuzán, “Revisiting ‘Do We Ever Really Get Out of Anarchy?’”, *Journal of Libertarian Studies* 22, no. 1 (2010):5.

el argumento de Hobbes en *Leviatán* es que, en general, los habitantes del estado de naturaleza pueden resolver los dilemas del prisionero y los problemas de los *free-riders* solo a través de la institución del soberano.¹¹⁸

El dilema del prisionero plantea un tipo de situaciones en las que dos jugadores racionales y auto interesados serían incapaces de llegar al resultado más beneficioso para ambos en ausencia de una coerción externa que les obligue a cooperar. En la situación planteada se imagina que dos criminales han sido detenidos y están siendo interrogados por separado. La policía sospecha que han cometido un crimen grave pero sólo tiene pruebas para acusarlos por otro delito menor. Los detenidos reciben una oferta. Si ninguno de los dos confiesa haber cometido el crimen grave, ambos serán condenados únicamente por el delito menor y cumplirán un año en la cárcel cada uno. Si sólo uno de ellos confiesa y acusa a su compañero, este último recibirá la pena más severa (tres años de prisión) mientras que el primero saldrá en libertad. Si ambos se acusan mutuamente los dos recibirán una condena de dos años. El dilema planteado por esta situación consiste en que, independientemente de lo que haga el otro jugador, la traición tiene una recompensa mayor que la cooperación: si uno de ellos espera que el otro jugador coopere, traicionarlo sería recompensado con la libertad, y si espera que el otro jugador no coopere, traicionarlo significaría una condena menor. Sin embargo, si ambos jugadores se traicionan, el resultado para ambos será peor que si hubieran cooperado.

	B coopera	B traiciona
A coopera	1, 1	0, 3
A traiciona	3, 0	2, 2

Muchos autores sacan la conclusión de que, en situaciones caracterizadas por un dilema del prisionero, es imprescindible la existencia de una entidad coercitiva que obligue a cooperar a

¹¹⁸ Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 134.

los jugadores para garantizar el máximo beneficio para todos. Como el estado de naturaleza sería una de estas situaciones, de ahí se concluye que el Estado es una institución imprescindible para garantizar la cooperación.

La disciplina de la teoría de juegos, de la que procede el dilema del prisionero, está afectada, sin embargo, por algunas deficiencias que la convierten en un instrumento muy poco útil para analizar los problemas del mundo real. Estas deficiencias derivan del intento de construir una descripción matemática de la racionalidad que toma como modelo a las máquinas, en este caso, a los ordenadores¹¹⁹. Uno de los problemas más señalados de la construcción teórica del dilema del prisionero es la falta de realismo que caracteriza a las limitaciones que plantea. El hecho de que existan sólo dos participantes, que deben adoptar una decisión única para una interacción aislada, bajo unas reglas fijas y sin que tengan posibilidad de comunicarse entre ellos, convierte a esta elaboración teórica en una construcción artificial que guarda muy poca relación con la situación de las personas en el mundo real.¹²⁰ Pero, incluso si aceptamos estas restricciones artificiales, las conclusiones a las que llegan algunos teóricos sobre la necesidad del Estado no se seguirían. Como indica Bertrand Lemennicier, existe una falacia básica en este razonamiento. Si en una situación del dilema del prisionero ambos participantes conocen, tal y como establece la teoría, la matriz de resultados y la estrategia más racional para ellos depende del comportamiento que siga el otro, no se puede afirmar que la estrategia del engaño sea la más racional: ambos tienen que saber que la estrategia de la cooperación les abre la posibilidad cierta de un intercambio mutuamente beneficioso. ¿Por qué motivo iba a ser este comportamiento irracional?¹²¹

Por otra parte, si se elimina alguna de las restricciones del modelo, por ejemplo, la de que exista una única interacción aislada, las posibilidades de cooperación se incrementan de forma dramática. El trabajo desarrollado por Robert Axelrod parece confirmar esta conclusión: la cooperación puede emerger espontáneamente, en ausencia de una autoridad centralizada, en situaciones caracterizadas por un dilema del prisionero iterado.¹²² Axelrod desarrolló un torneo

¹¹⁹ Ver, por ejemplo, Philip Mirowski, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science* (Nueva York: Cambridge University Press, 2002), pp. 320-321.

¹²⁰ Louis E. Carabini, *Liberty, Dicta & Force: Why Liberty Brings Out the Best in People and How Government Brings Out the Worst* (Auburn, AL: Mises Institute, 2018), p. 65.

¹²¹ Bertrand Lemennicier, "Fallacies in the Theory of the Emergence of the State", *Journal of Libertarian Studies* 20, no. 3 (2006): 16.

¹²² Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (Nueva York: Basic Books, 1984).

de ordenador para comprobar cuál era la mejor estrategia en un dilema del prisionero en el que se juegan múltiples rondas. Tras varias repeticiones del torneo, la estrategia vencedora fue la que se conoce con el nombre de *Toma y Daca* (Tit for Tat). En esta estrategia el jugador comienza realizando una jugada cooperativa y, después, repite la jugada que haya hecho el otro jugador: si coopera, responde cooperando y si no coopera responde no cooperando. El éxito de esta simple estrategia, según Axelrod, se debe a su amabilidad (que previene problemas innecesarios), su capacidad de represalia (que disuade a la otra parte de continuar con la falta de cooperación), su capacidad para perdonar (que ayuda a recuperar un patrón de cooperación mutua) y su claridad (que facilita su inteligibilidad al otro jugador y promueve, así, la cooperación a largo plazo).

Posteriormente, otros investigadores encontraron estrategias diferentes, que también descansaban sobre la cooperación condicional de los jugadores, y que mejoraban los resultados de *Toma y Daca*. Uno de los problemas que presentaba esta estrategia era que no tenía en cuenta los efectos de los posibles errores cometidos por los jugadores. *Toma y Daca* supone responder con la misma moneda a la falta de cooperación; esto puede llevar a un ciclo sin fin de represalias en el caso de errores cometidos por un jugador enfrentado con alguien que siga la misma estrategia. Martin Nowak y Karl Sigmund¹²³ encontraron que la estrategia, conocida como *Pavlov*, resolvía este problema. *Pavlov* se basa en repetir la jugada anterior siempre que se gane y cambiar de jugada cuando se pierde. Esta estrategia permite corregir errores a la vez que se aprovecha de cooperadores incondicionales. El trabajo de Nowak y Sigmund, sin embargo, no ponía en cuestión las conclusiones de Axelrod, sino que profundizaba en ellas al confirmar que la cooperación podía aparecer sin necesidad de una autoridad central encargada de imponerla. Esta exploración de una solución al dilema del prisionero basada en la cooperación condicional es uno de los principales logros de Axelrod. En palabras de Matt Ridley:

El trabajo de Axelrod ha demolido completamente la hipótesis de trabajo de todos aquellos que habían estudiado el tema con anterioridad: que la única cosa racional que se puede hacer en un dilema del prisionero es ser ruin.¹²⁴

¹²³ Martin Nowak y Karl Sigmund, "A strategy of win-stay, lose-shift that outperforms tit-for-tat in the Prisoner's Dilemma game" *Nature* 364 (1993).

¹²⁴ "Axelrod's work has thoroughly demolished the working assumption of all those who had studied the subject before: that the only rational thing to do in a prisoner's dilemma is to be nasty." Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* (Nueva York: Penguin Books, 1996), p. 73.

Por otro lado, como vimos, se ha apuntado que la mayoría de las situaciones que dan lugar a problemas de cooperación en el mundo real involucran a más de dos personas,¹²⁵ la comunicación entre ellas es posible y pueden modificar sus estrategias según los resultados que obtengan. Estas características permiten que las personas puedan experimentar con distintas soluciones para hacer frente a los problemas que dificultan la cooperación. De esta forma, Elinor Ostrom ha estudiado un gran número de sistemas institucionales en todo el mundo en el que los participantes fueron capaces de llegar a acuerdos, para la explotación y el control de recursos comunes, que fomentaban la cooperación y evitaban los problemas que predice el dilema del prisionero:

muchos arreglos institucionales...han sido creados, modificados, supervisados y sustentados por los usuarios de los RUC [recursos de uso común] renovables con el fin de constreñir el comportamiento individual que, de otro modo, reduciría los rendimientos conjuntos de la comunidad de usuarios...muchos sistemas de irrigación administrados por agricultores, bosques comunales, pesquerías costeras y territorios de pastoreo y caza documentan arreglos institucionales productivos de recursos de uso común.¹²⁶

Por otra parte, no sólo es posible que los agentes cooperen en ausencia de un monopolio de la fuerza, sino que el propio Estado parece ser uno de los principales responsables de la creación de situaciones caracterizadas por el dilema del prisionero allí donde antes no existían. Al disponer del monopolio de la fuerza y de la posibilidad de obtener ingresos de forma coercitiva, que pueden ser utilizados para diferentes propósitos, se establecen incentivos perversos que tienden a eliminar la cooperación condicional entre los agentes. Estos tienen razones para orientar su actividad hacia la consecución de la influencia política que les permita dirigir los recursos recaudados por el Estado hacia los objetivos que ellos persiguen, en detrimento de los de las demás personas:

Éste fue el caso, por ejemplo, de lo ocurrido entre los grupos étnicos australianos: los intentos de los partidos políticos de captar votos a base de promesas varias terminaron convirtiendo las relaciones entre las distintas comunidades étnicas en conflictos competitivos marcados por la busca de ayudas, concesiones y privilegios.

¹²⁵ Por ejemplo, Derek Parfit, *Razones y personas* (Madrid: A. Machado Libros, 2004), p. 148.

¹²⁶ Elinor Ostrom, *El gobierno de los comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000), p. 51.

En ausencia de tales promesas, los diferentes grupos se centraban en mejorar su situación a base de cooperar, pero las rentas que empezaron a introducir unos y otros políticos convirtieron la situación en un juego de dilema de prisioneros en el que la desertión era la estrategia dominante.¹²⁷

Los estadistas no se han dado, sin embargo, por vencidos. Muchos afirman que serían, de hecho, algunas de estas situaciones en las que existen más de dos jugadores (para las que no se puede aplicar el análisis de Axelrod) las que justificarían la necesidad del Estado. Esta justificación descansaría en la necesidad de provisión de bienes públicos imprescindibles. A la crítica de esta justificación, dedicamos la siguiente sección.

2.3 La justificación del Estado y los bienes públicos

Según un punto de vista muy extendido entre los economistas, los bienes públicos son aquellos que comparten dos características esenciales: el coste de extender su provisión a una persona adicional es cero (son bienes ‘no rivales’) y es imposible, o muy difícil, excluir a una persona de su disfrute (son bienes ‘no excluibles’). El ejemplo clásico de este tipo de bienes es la defensa nacional. Cuesta lo mismo, se dice, defender a una población de un millón de habitantes que a una población de un millón más uno. A su vez, no es posible excluir a nadie de la defensa. Si un país evita, digamos, la invasión de una potencia extranjera, todos sus habitantes se ven beneficiados. Debido a estas características, estos bienes no serán producidos por el mercado, o serán producidos en una cantidad insuficiente.¹²⁸ El teórico político que ha desarrollado con mayor detalle una defensa normativa del Estado basada en los bienes públicos es George Klosko, quien enlaza la necesidad práctica del Estado como productor de estos bienes con una defensa de la obligación política basada en el principio de equidad. Vamos a criticar ahora su justificación práctica del Estado basada en la provisión de bienes públicos, dejando para el siguiente capítulo la crítica al principio de equidad.

El argumento de Klosko, en lo relativo a los bienes públicos, afirma lo siguiente: dado que una cierta cantidad de bienes públicos es necesaria para que la gente pueda llevar una vida aceptable

¹²⁷ Chandran Kukathas, *El archipiélago liberal* (Barcelona: Deusto, 2019), p. 362.

¹²⁸ Ver, por ejemplo, Joseph E. Stiglitz, *Economics of the Public Sector* (Nueva York: W. W. Norton & Company, 2000), pp. 79-80; Paul A. Samuelson y William D. Nordhaus, *Economía*, 18ª Edición (Madrid: McGraw Hill, 2006), pp. 35-36.

y dado que ninguna agencia o entidad que carezca de un monopolio de la fuerza podrá proveer esos bienes de una forma adecuada, los Estados tradicionales (que disponen de un monopolio de la fuerza y de capacidad para hacer cumplir sus mandatos, con las obligaciones correspondientes para todos los ciudadanos de obedecer tales mandatos) son necesarios para que las personas puedan desarrollar vidas aceptables.¹²⁹

George Klosko dice que bienes públicos tales como la defensa nacional, la protección medioambiental o la protección contra el terrorismo, que tienen la estructura de un dilema del prisionero para n-personas, no serían provistos adecuadamente en ausencia de coerción centralizada.¹³⁰ En estas circunstancias, es improbable que surja la cooperación condicional, puesto que, en un dilema del prisionero iterado, esta depende de que cada jugador conozca el comportamiento de los otros participantes en cada estadio previo del juego. Sin embargo, esto se vuelve cada vez más complicado según se incrementa el tamaño del grupo en cuestión. Esto impide que los mecanismos de resolución de problemas que estudia Ostrom (que involucran a un número relativamente pequeño de personas) se puedan utilizar en lo que se refiere a grupos grandes. Como el tamaño y la población de los territorios controlados por los Estados actuales son demasiado grandes como para que cada persona conozca el comportamiento de todos los

¹²⁹ La utilización del concepto de los bienes públicos como justificación de la necesidad del Estado está afectada por graves problemas, que han puesto de manifiesto reiteradamente los economistas de la Escuela Austriaca, entre otros. Así, Walter Block afirma que el primer problema con el que se encuentra un defensor de la existencia del Estado basada en la provisión de supuestos bienes públicos como la defensa nacional es su carácter auto contradictorio. Se afirma que el objetivo del gobierno es defender a la gente de posibles incursiones contra su vida y su propiedad, pero, para hacerlo, se somete a los individuos a las mismas agresiones y amenazas contra las que se supone que se les va a defender, es decir se les obliga a pagar por la protección del Estado, lo quieran o no, bajo la amenaza de la coerción y la violencia. Walter Block, "National Defense and the Theory of Externalities, Public Goods, and Clubs" en *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, editado por Hans-Hermann Hoppe (Auburn, AL: Mises Institute, 2003), p. 306. Otra crítica fundamental, como apunta Hans-Hermann Hoppe, es que los bienes económicos adquieren dicha condición por la valoración subjetiva que las personas les conceden debido a la capacidad que estos tienen para satisfacer sus necesidades. Pero, si nada es un bien económico hasta que una persona lo valora subjetivamente como tal, entonces no existen criterios objetivos para clasificar los bienes como privados o públicos. Por lo tanto, ninguna 'decisión, cualquiera que esta sea, se puede basar en la clasificación de los bienes como privados o públicos.' "No decision whatsoever can be based on the classification of goods as private or public". Hans-Hermann Hoppe, "Fallacies of the Public Goods Theory and the Production of Security", *The Journal of Libertarian Studies* 9, no. 1 (1989):30. Y esto afecta, evidentemente, a la justificación del Estado. Otras críticas importantes son la indefinición de este concepto, puesto que una infinidad de bienes comparten, en mayor o menor medida, los rasgos de los bienes públicos o el hecho de que la existencia de bienes públicos no implica la necesidad de forzar a la gente a financiarlos coercitivamente (existen numerosos ejemplos históricos de bienes considerados públicos que fueron suministrados de forma privada en el pasado). Ver Miguel Anxo Bastos Boubeta, "¿Puede la intervención estatal ser justificada científicamente? Una crítica." *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política* 2, no. 1 (2005).

¹³⁰ George Klosko, *Political Obligations*, p. 42.

demás, los incentivos para no cooperar en la provisión de esos bienes impedirán el surgimiento de la cooperación condicional si no existe una autoridad centralizada.

Klosko afirma que determinados bienes públicos requieren lo que denomina ‘regulación coordinada’. Esto quiere decir que la provisión de ese tipo de bienes tiene tres características principales: en primer lugar, requiere de los esfuerzos de grandes cantidades de personas; en segundo lugar, esas personas deben ser organizadas de formas complejas y de acuerdo con planes determinados; por último, esos planes deben ser supervisados por personas con medios efectivos de asegurar la obediencia. Estas características implican que no se puede asumir que la gente se va a organizar espontáneamente para ofrecer tales servicios, sino que es necesaria la acción de una agencia planificadora que organice los planes para la provisión de esos bienes y asegure la obediencia de todos utilizando, si es necesario, la coerción.¹³¹

Ahora bien, debido al elevado valor que la teoría política liberal adjudica a la autonomía de las personas, las preferencias individuales deben ser respetadas a la hora de determinar exactamente cómo se van a proveer los servicios relevantes. Las decisiones deben tomarse colectivamente, respetando las preferencias de todos los individuos de una forma igualitaria. Por lo tanto, según Klosko, la naturaleza altamente coordinada y a gran escala de las instituciones necesarias para que las personas tengan vidas aceptables requiere también de mecanismos de toma democrática de decisiones, tales como los que se encuentran en todos los Estados contemporáneos aceptables.¹³²

El primer problema que encontramos en este razonamiento es que encierra una petición de principio. Klosko dice que la cooperación condicional para la provisión de determinados servicios no podría darse porque la población de los Estados actuales es demasiado grande como para que las personas conozcan el comportamiento de todas las demás. Pero esto ocurre porque todas esas personas están sometidas a la autoridad de sus respectivos Estados, es decir, porque se les impide coercitivamente organizarse en grupos más pequeños para la provisión de los servicios de defensa, seguridad medioambiental o protección contra el terrorismo. La afirmación de que la producción de esos bienes requiere, necesariamente, de un gran número de personas no serviría para descartar esa posibilidad. En primer lugar, porque tal cuestión no forma parte de la explicación económica de los bienes públicos: nunca se nos dice cuál es el

¹³¹ *Ibid.*, p. 24.

¹³² *Ibid.*, pp. 57-59.

tamaño necesario para que la producción de tales bienes sea posible. ¿Cómo sabemos que la producción de tales bienes requiere de una población mayor de la que se encuentra, por ejemplo, en los casos que analiza Ostrom? Los Estados actuales, de hecho, difieren de forma muy acusada en su población: existen algunos Estados muy pequeños, con decenas de miles de ciudadanos bajo su tutela mientras que otros tienen una población de cientos de millones. Como dice Richard Tuck, en la discusión sobre la provisión de bienes públicos estuvo presente desde el inicio la cuestión del tamaño del colectivo que iba a recibir tales bienes. Así, autores como Musgrave enfatizaron la imposibilidad de la provisión no coercitiva de tales bienes en grupos grandes.¹³³ Sin embargo, esto no cambia el hecho de que la descripción de los bienes públicos no incluye la cuestión del tamaño del grupo que va a recibir tales bienes. Este elemento sólo entra en consideración cuando tenemos en cuenta la *provisión* de bienes públicos. Según el concepto de racionalidad que emplean estos autores, los individuos tendrán incentivos para no colaborar en la provisión de estos bienes siempre que su contribución individual no vaya a ser determinante, algo que es probable que ocurra en grupos grandes. En estos casos, afirman, es cuando se convierte en imprescindible la coerción estatal. Pero, entonces, no existen motivos internos a este argumento para preferir la provisión coercitiva de bienes públicos en grupos grandes a la provisión no coercitiva de bienes públicos en grupos pequeños. Uno podría intentar demostrar que la provisión de bienes públicos de grupos grandes es superior (por algún motivo) a la efectuada por los grupos pequeños, pero ya no podría utilizar la argumentación basada en los bienes públicos para hacerlo, sino que tendría que emplear otro tipo de argumentos independientes. Por lo tanto, la lógica de los bienes públicos no basta para afirmar que necesitamos la coerción estatal para la provisión de bienes públicos porque los Estados actuales incluyen a millones de personas, ya que la organización en unidades no estatales que incluyan a un número significativamente menor de individuos no sería óbice para la provisión de esos bienes.¹³⁴ Pero, además, y aunque fuese cierto que la producción de tales bienes requiera de la coordinación de un gran número de personas, no se sigue por ello que sea necesaria para asegurar su producción la acción de una organización central con poderes coercitivos. Como

¹³³ Richard Tuck, *Free Riding* (Londres: Harvard University Press, 2008), pp. 3-4.

¹³⁴ Otro problema que supondría el tamaño tiene que ver con el principio de la equidad, que analizaremos posteriormente, y que sirve como fundamento de la obligación política para Klosko. Algunos autores señalan que las obligaciones de la equidad pueden aparecer en empresas cooperativas pequeñas y voluntarias, pero que la aparición de ese tipo de obligaciones no se puede extrapolar al funcionamiento de los sistemas legales de los Estados modernos. M.B.E. Smith, "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?", *The Yale Journal* 82, no. 5 (1973):958. Si esto fuese verdad, aunque Klosko tuviese razón en la necesidad del Estado como proveedor de bienes públicos para grupos grandes, tendría que abandonar su defensa de la obligación política.

veremos más adelante, existe la posibilidad de desarrollar instituciones cooperativas con sistemas de responsabilidad mutua, es decir, que responden por el comportamiento de cada uno de sus integrantes. Este tipo de instituciones permiten que no sea necesario conocer el comportamiento de cada uno de sus miembros, sino que sea posible atender a la reputación de la institución en su conjunto. Estas instituciones pueden, a su vez, asociarse entre ellas para la producción de bienes y servicios, involucrando a un gran número de personas y resolviendo de esta forma los problemas de acción colectiva a los que se refiere Klosko.

El segundo problema que podemos señalar en la utilización de los bienes públicos como justificación del Estado es su inconsistencia. Algunos de los problemas que aspiran a resolver los bienes públicos señalados por Klosko, por ejemplo, la protección medioambiental, no se detienen en las fronteras de los diferentes Estados. La resolución de los problemas asociados a la contaminación o al cambio climático, supuestamente, no dependen de las medidas adoptadas por un solo Estado, sino de las que adopten todos ellos. Y, dado que no existe una agencia coercitiva que imponga la cooperación entre ellos y dado que todos tienen incentivos para no cooperar en la resolución de esos supuestos problemas colectivos, debería seguirse que los Estados son organizaciones incapaces de proveer esos bienes públicos. Parecería más consistente con la argumentación de Klosko que reclamase la creación de una agencia planificadora mundial que disponga del monopolio de la coerción para organizar la provisión de esos bienes, es decir, un Estado mundial. Pero esto sería un argumento que iría en contra de los Estados actuales, ya que los situaría como entidades incapaces de proveer tales bienes.¹³⁵

¹³⁵ Aunque la postura mayoritaria entre los teóricos es que la creación de un Estado mundial no es algo posible ni deseable, hay algunos autores que discrepan (bien, en la cuestión de la posibilidad, la deseabilidad, o en ambas). Así, en los últimos años se ha recuperado el interés teórico por la posibilidad de un gobierno mundial. Los teóricos que defienden esta perspectiva se centran en la idea de que una entidad tal es la única que puede resolver los problemas mundiales de acción colectiva y proveer eficientemente de bienes públicos globales, aplicando a escala global la misma lógica que se aplica al nivel doméstico. Ver Luís Cabrera, "World Government: Renewed Debate, Persistent Challenges", *European Journal of International Relations* 16, no. 3 (2010); Campbell Craig, "The Resurgent Idea of World Government", *Ethics & International Affairs* 22, no. 2 (2008):135; Torbjörn Tännsjö, *Global Democracy: The Case For a World Government* (Edimburgo: Edimburgh University Press, 2008) p. 10; Torbjörn Tännsjö, "Global Democracy and the Resort to Despotism: Global Democracy Revisited", *Philosophical Papers* 48, no. 1 (2019):89; Raffaele Marchetti, *Global Democracy: For and Against* (Nueva York: Routledge, 2008), p. 163; Daniel H. Deudney, *Bounding Power: Republican Security Theory From the Polis to the Global Village* (Princeton: Princeton University Press, 2006), p. 275. List y Koenig-Archibugi creen que la provisión eficiente y legítima de bienes públicos globales requiere de una institución estatal o cuasi estatal, con poderes de ejecución coercitiva y organizada democráticamente, y que la población mundial puede ser organizada de esta manera, de tal forma que se convierta en un 'demos' global. Christian List y Mathias Koenig-Archibugi, "Can There Be a Global Demos? An Agency-Based Approach", *Philosophy and Public Affairs* 38, no. 1 (2010). Luigi Ferrajoli afirma que, para resolver problemas globales como la defensa del medioambiente, o la lucha contra el hambre y las enfermedades, entre otros, necesitamos instituciones globales. Propone un sistema donde

No existe motivo alguno por el que el razonamiento de Klosko, de ser correcto, deba detenerse en la configuración actual de las fronteras estatales, por lo tanto, difícilmente puede servir como base sobre la que construir un argumento que justifique la autoridad de un Estado particular. Ahora bien, una posible solución a este problema consistiría en afirmar que los Estados actuales pueden hacer frente a los problemas de coordinación que presentan ese tipo de bienes públicos internacionales haciendo uso de mecanismos de coordinación no coercitiva. Dado que el número de Estados existentes es relativamente pequeño (unos doscientos, aproximadamente), es posible conocer el comportamiento de cada uno de ellos, lo que permite la aparición de la cooperación condicionada. Pero esto quiere decir que los Estados se comportarían como las sociedades con responsabilidad mutua de las que hablábamos antes, aquellas en las que no es necesario conocer la reputación de todos sus miembros, sino solo la de la institución en su conjunto. Y si eso vale para los Estados, entonces también vale para las demás organizaciones no estatales que empleen sistemas similares. Por lo tanto, los Estados no serían la única opción existente a la hora de proveer bienes públicos. Sería posible que existiese un conjunto de organizaciones no estatales de diverso tipo que se asociasen o federasen de distintas formas para la producción de tales bienes.

Por otra parte, incluso aunque fuese cierto que la solución al problema de los bienes públicos requiere de entidades con capacidad coercitiva para imponer impuestos, eso no justificaría la configuración institucional de los Estados actuales. Algunos autores han desarrollado la idea de gobiernos que carecen de un monopolio territorial para la provisión de sus servicios. Así, por ejemplo, Bruno Frey y Reiner Eichenberg han sugerido una nueva configuración institucional basada en lo que denominan Jurisdicciones Funcionales Superpuestas y Competitivas (*Functional Overlapping and Competing Jurisdictions*, FOCJ). Estas jurisdicciones no serían territoriales, sino funcionales, es decir, estarían determinadas por la función que cumplen. Por lo tanto, en la misma área geográfica habría diferentes unidades gubernamentales que se ocuparían de la provisión de servicios diferentes. Un individuo pertenecería, así, a diferentes

seguirían existiendo gobiernos nacionales, pero donde, además, se fortalecerían muchas instituciones internacionales enfocadas a dar solución a distintos problemas y se crearían otras nuevas, como, por ejemplo, una policía internacional, con el horizonte de alcanzar un monopolio jurídico de la fuerza en manos de la ONU. Luigi Ferrajoli, *Constitucionalismo más allá del Estado* (Madrid: Editorial Trotta, 2018), pp. 41-46. Desde un punto de vista crítico, Mann y Wainwright alertan de que existe actualmente una tendencia a la creación de un Leviatán Climático, una entidad con soberanía a escala planetaria que se justificaría bajo la pretensión de su inevitabilidad, al constituir la única forma posible de hacer frente de forma efectiva a los problemas derivados del cambio climático. Ver Geoff Mann y Joel Wainwright, *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future* (Londres: Verso, 2018).

jurisdicciones simultáneamente. A su vez, no existiría un monopolio de la oferta, y los individuos y las comunidades podrían escoger la unidad gubernamental que va a proporcionarles un determinado servicio. Aunque estas unidades gubernamentales seguirían teniendo la capacidad de regular y de recaudar impuestos, los ciudadanos verían incrementada su capacidad de elección mediante la posibilidad de salida. Los individuos y las comunidades podrían cambiar su pertenencia a una determinada unidad gubernamental sin necesidad de trasladarse físicamente. Estas unidades podrían encargarse de la provisión de todo tipo de bienes y servicios, tales como la educación, el transporte público, la seguridad o la defensa¹³⁶. Dado que, de esta forma, se resolvería el problema de los bienes públicos, el hecho de que los Estados impidan este tipo de competencia institucional es una razón más para rechazar su justificación teórica.

Además de lo ya expuesto, podemos señalar otros tres problemas que afectan a la argumentación de Klosko. En primer lugar, es conveniente señalar que ésta parece descansar sobre otra petición de principio. Klosko no demuestra que los Estados provean adecuadamente de bienes públicos, sino que da por asumido que lo hacen. Después analiza determinados problemas que, supuestamente, padecerían las entidades alternativas a los Estados tradicionales para proveer de esos bienes públicos y concluye que, como consecuencia de ese fracaso, los Estados tradicionales son necesarios. Así, al hablar de las funciones necesarias que realiza el Estado (gran parte de las cuales involucran la producción de bienes públicos) Klosko dice que:

Podemos suponer que estas funciones son generalmente necesarias para llevar vidas aceptables en las sociedades contemporáneas, deba realizarlas el Estado o no. Como yo asumo que se realizan adecuadamente por, al menos, algunos Estados, las alternativas plausibles también deben ser capaces de realizarlas. La incapacidad de las alternativas no estatales para funcionar satisfactoriamente constituye un argumento indirecto a favor del Estado.¹³⁷

¹³⁶ Bruno Frey y Reiner Eichenberg, *The New Democratic Federalism for Europe: Functional, Overlapping, and Competing Jurisdictions* (Cheltenham: Edward Elgar, 1999), pp. 3-7

¹³⁷ "We can assume that these functions are generally necessary for acceptable lives in contemporary societies, whether or not they must be performed by the state. Because I assume that they are performed adequately by at least some states, plausible alternatives to the state must also be able to perform them. The inability of nonstate alternatives to work satisfactorily constitutes an indirect argument for the state." Klosko, *Political Obligations*, p. 23.

Esto no parece razonable. El hecho de que los Estados provean eficientemente de bienes públicos es el pilar central de esta justificación. Para que funcione, sus partidarios tienen que demostrar que los Estados pueden proveer bienes públicos de una forma óptima ¿Cómo sabemos que el Estado va a proporcionar una provisión óptima de los bienes públicos necesarios para que las personas lleven una vida aceptable? Esta es una cuestión crucial puesto que, si en un momento histórico concreto, un Estado en particular provee una cantidad subóptima de bienes públicos dejaría de estar justificado. En ausencia de un método que determine con precisión qué cantidad de un bien público es la óptima en un momento dado no podremos saber si el Estado está cumpliendo o no la función que le justifica. Como los filósofos como Klosko (o los economistas a los que sigue) son incapaces de proveernos de un método efectivo para determinar cuál es la cantidad óptima de un bien público y comprobar de esta manera que el Estado está cumpliendo efectivamente la función que le justifica, no nos ofrecen razones suficientes para aceptar las demandas de obediencia que impone el Estado.¹³⁸

En segundo lugar, el argumento que emplea para defender los Estados democráticos como proveedores de bienes públicos no se sostiene. Incluso si aceptásemos que los bienes públicos de los que Klosko habla son esenciales para que las personas puedan desarrollar una vida aceptable hay problemas irresolubles desde este punto de vista. La cuestión esencial es que, Klosko, pretende fundar la necesidad de un Estado sobre la necesidad de provisión de los bienes públicos. Esos bienes no llegarían a producirse en ausencia de un Estado porque, si los individuos tienen incentivos para obtener beneficios a través de la violación de las reglas, o no contribuyendo a la financiación de los bienes públicos, muchos actuarán de forma auto interesada y no cooperarán, lo que hace que deban ser disuadidos a través del castigo¹³⁹. Lo que no explica Klosko, sin embargo, es por qué los individuos encargados de aplicar las sanciones estatales y de dirigir y organizar la producción de los bienes públicos están exentos de tales tentaciones. ¿Por qué se asume que los individuos que están a cargo de las decisiones estatales van a actuar de una forma diferente? Porque, si ellos estuviesen sujetos igualmente a las

¹³⁸ El hecho de señalar que, en un momento dado, dentro de un país no exista una situación de caos y destrucción y que las personas lleven una vida más o menos digna no sería una razón suficiente para creer que el Estado sea responsable de esa situación. Afirmar semejante cosa sería caer en el razonamiento falaz que se demuestra en un capítulo de *Los Simpsons*: Homer se congratula ante Lisa de lo bien que funciona el servicio municipal de la patrulla anti-osos, puesto que no hay ningún plantígrado a la vista. Lisa le responde que, de la misma forma, se podría afirmar que la piedra que ella sostiene en la mano ahuyenta a los tigres puesto que no hay ninguno en las cercanías.

¹³⁹ Klosko, *Political Obligations*, p.26.

tentaciones derivadas del interés propio, los bienes públicos tampoco serán provistos de una forma adecuada. Por eso, Klosko cae en lo que Geoffrey Brennan y James Buchanan llaman una ‘asimetría de comportamiento’. Se asume, de forma injustificada, que los individuos se comportarán de forma auto interesada en el mercado o en la sociedad civil, pero de forma virtuosa cuando se encuentren al frente de instituciones públicas.¹⁴⁰

Pero, aunque no tuviéramos en cuenta la crítica anterior, el argumento de Klosko seguiría siendo insostenible. Eso es porque, según este autor, el Estado encargado de la provisión de los bienes públicos debe ser democrático, para garantizar el respeto a la autonomía de las personas. Sin embargo, tal y como ha puesto de manifiesto Christopher Freiman, el gobierno democrático es, a su vez, un bien público por lo que está sujeto a los mismos problemas que afectarían al resto de bienes públicos. Si uno vota a candidatos perjudiciales o incompetentes no estará contribuyendo a la obtención de un buen gobierno; la contribución relevante al bien público del buen gobierno es un buen voto, es decir, un voto que se dirija a aquellas opciones que aseguren una provisión eficiente de los bienes públicos. Para votar de esta forma uno necesita adquirir conocimientos e información sobre las opciones presentadas y los problemas pertinentes. Adquirir este conocimiento es costoso. Sin embargo, el voto individual tiene muy pocas probabilidades de ser determinante. Además, si el mejor candidato resulta elegido, uno se beneficia igualmente del resultado, incluso si no asumió el coste de obtener información y conocimiento para emitir un buen voto. Por lo tanto, todo el mundo tiene un incentivo para no cooperar, es decir, para no asumir los costes que implica emitir un voto informado. Como consecuencia de la falta de cooperación, el bien deseado (el buen gobierno que se encargue eficientemente de la provisión de bienes públicos) no se producirá¹⁴¹. De tal manera que la asunción del problema que justificaba, para Klosko, la necesidad del Estado (la provisión de bienes públicos) afecta también al instrumento seleccionado para solucionarlo (el propio Estado democrático) por lo que tal justificación no puede funcionar. No se puede sostener la necesidad

¹⁴⁰ “Sobre la base de un principio metodológico elemental, parecería que el mismo modelo de comportamiento humano debería aplicarse en diferentes instituciones o diferentes conjuntos de reglas. La carga inicial de la prueba seguramente debe descansar en cualquiera que se proponga introducir asunciones conductuales diferentes en diferentes entornos institucionales.” “On the basis of elementary methodological principle, it would seem that the same model of human behavior should be applied across different institutions or different sets of rules. The initial burden of proof must surely rest with anyone who proposes to introduce differing behavioral assumptions in different institutional settings.” Geoffrey Brennan y James M. Buchanan, *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy*, vol. 10 de *The Collected Works of James M. Buchanan* (Indianapolis: Liberty Fund, 2000), p. 56.

¹⁴¹ Christopher Freiman, *Unequivocal Justice* (Nueva York: Routledge, 2017), pp.7-10.

del Estado democrático como garante de la resolución del problema de la provisión de bienes públicos cuando tal Estado democrático está, él mismo, sometido al problema de los bienes públicos.¹⁴²

Por lo tanto, la teoría de Klosko se ve enfrentada a tres graves problemas independientes de la propia corrección del concepto de bienes públicos: 1) incurre en una petición de principio a la hora de asumir que el Estado es capaz de proporcionar adecuadamente los bienes públicos que considera imprescindibles; 2) asume una injustificada asimetría de comportamiento de las personas que ocupan cargos estatales en relación con aquellas otras que no los ocupan, y 3) no tiene en cuenta el carácter de bien público del gobierno democrático, que lleva a contradicciones irresolubles.

Vemos, por lo tanto, que ni el dilema del prisionero ni el problema de los bienes públicos pueden usarse como justificaciones teóricas de la necesidad del Estado basada en el miedo hobbesiano. ¿Pero qué podemos decir de otras posiciones que justifican al Estado como monopolio natural de la provisión de seguridad? Desde este punto de vista, la inevitabilidad del Estado no deriva tanto de los horrores del estado de naturaleza como de las características inherentes a la provisión de servicios de seguridad. Esa defensa teórica será nuestro siguiente objeto de análisis.

2.4 El Estado como monopolio natural

Esta posición teórica afirma que el aspecto clave que justificaría la institución del Estado es el hecho de que el mercado de seguridad constituye un monopolio natural que llevaría, necesariamente, a la aparición de una agencia de protección dominante. Esta es la postura mantenida por Nozick, quien desarrolla una historia hipotética para demostrar cómo podría aparecer un Estado de forma justificada desde una situación de competición entre agencias privadas de seguridad y defensa. Este filósofo cree que se acabaría llegando, de forma natural y a través de un proceso de mano invisible, al establecimiento de un Estado. ¿Por qué? Porque el valor de los servicios de protección de una agencia se incrementa con el tamaño de su clientela (resulta más barato resolver conflictos entre clientes de la misma agencia), lo que crea

¹⁴² Esta crítica también afectaría a la obra de autores como Angela Kalhoff, que sostiene que la provisión de bienes públicos es necesaria porque es buena para la democracia. Angela Kalhoff, *Why Democracy Needs Public Goods* (Plymouth: Lexington Books, 2011).

una tendencia a que los clientes emigren hacia la agencia dominante en el mercado.¹⁴³ Según este autor, una de las posibilidades es que, en el proceso de competición entre agencias diferentes, alguna de ellas termine consiguiendo una situación de preeminencia y acabe con sus competidoras en un territorio dado. Pero, incluso aunque más de una empresa se mantuviese en una situación competitiva en un mismo territorio, estas tendrían incentivos para resolver los conflictos que apareciesen entre ellas mediante procedimientos y tribunales neutrales que habrían seleccionado previamente. Según Nozick, estas agencias, que operan bajo un único sistema judicial, conformarían, a efectos prácticos, una única agencia de protección dominante.

Una vez esta agencia dominante se ha convertido en el único proveedor de servicios de seguridad, puede impedir que las personas independientes ejerzan de forma autónoma la defensa de sus propios derechos, por considerar que los métodos y procedimientos empleados son demasiado arriesgados. Dado que Nozick considera que este 'Estado ultramínimo' está obligado a compensar a aquellas personas a las que se les prohíbe ejercer la autodefensa, pero no pueden pagar los servicios de la agencia de protección dominante, estas serán subsidiadas (los demás clientes pagarán, por lo tanto, una cantidad mayor para sufragar los servicios ofrecidos a estas personas). Una vez la agencia de protección dominante ejerce un monopolio de la violencia, tras proscribir la autodefensa, y realiza una redistribución de recursos subsidiando a unos clientes mediante la imposición de precios más altos para otros, se ha convertido, de forma justificada, en un Estado mínimo.¹⁴⁴ Las características propias del mercado de seguridad serían las que justificarían que una de estas agencias proscribiese la acción de posibles competidores y se convirtiese, así, en un Estado.

Sin embargo, tampoco parece que esta defensa vaya a tener éxito. En primer lugar, no hay por qué suponer que, por el hecho de que dos agencias acudan a un mismo sistema de resolución de conflictos, están conformando por eso un Estado. Según Gerard Casey,¹⁴⁵ Nozick comete aquí una falacia lógica básica: del hecho de que las agencias recurran en toda disputa a una tercera parte para actuar como árbitro no se sigue que tenga que haber una única tercera parte

¹⁴³ Eric Mack, "Robert Nozick's Political Philosophy", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/nozick-political>.

¹⁴⁴ Robert Nozick, *Anarquía, estado y utopía* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988).

¹⁴⁵ Gerard Casey, *Murray Rothbard* (Nueva York: Continuum, 2010), p. 93.

que actúe como árbitro para todas las disputas. Varios autores han señalado que este es uno de los defectos más evidentes de la argumentación de Nozick. Así, Rothbard señala que:

El hecho de que cada una de las agencias de seguridad acuerde con todas las restantes someter sus disputas a cortes de apelación o de arbitraje particulares no implica ‘un sistema judicial federal unificado’. Al contrario, podría ocurrir, y probablemente ocurriría, que habría que elegir cientos, tal vez miles, de árbitros o jueces de apelación, sin que se tuviera que considerar que forman parte de un ‘sistema judicial’¹⁴⁶

Por otra parte, también se ha criticado el principio de compensación de Nozick. Este principio permite que la agencia dominante prohíba el ejercicio independiente de la defensa de los derechos mediante procedimientos que ella considera arriesgados siempre que se compense a aquellas personas desfavorecidas por tal prohibición a través del subsidio de los servicios de defensa proporcionados por la agencia dominante. Algunos autores han señalado que este principio es inconsistente con la idea de que las personas tienen derecho a la autodefensa y con la visión de Nozick de los derechos como ‘restricciones laterales’ que proscriben todo tipo de invasiones no consensuales.¹⁴⁷

Por último, Roy Childs Jr. desarrolló su propia historia sobre cómo se volvería a una situación de anarquía desde el Estado mínimo de Nozick, aceptando todas sus premisas y siguiendo su misma lógica de mano invisible. Childs imagina que una agencia privada podría aparecer en el mercado para ofrecer servicios de protección aceptando utilizar los mismos procedimientos que emplea el Estado mínimo. Esta agencia permite que el Estado mínimo supervise y vigile todas sus actuaciones para comprobar que está utilizando los mismos métodos; no puede ser acusada de utilizar métodos arriesgados o poco fiables y no se le puede, por lo tanto, prohibir de forma justificada que ofrezca sus servicios¹⁴⁸. Esta agencia tiene una ventaja comparativa en relación

¹⁴⁶ Rothbard, *La Ética de la libertad*, p.317.

¹⁴⁷ Randy Barnett, “Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?”, *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (1977): 19-20.

¹⁴⁸ Como apunta Erick Mack, una agencia legítima no podría prohibir el uso de un procedimiento que ella misma aplica (o que no aplica, pero considera aceptable) sin convertirse en una agencia predatoria. Este límite a su actuación supone una barrera a la conversión de esa agencia en un Estado puesto que permitiría la aparición de una diversidad de agencias competitivas que ofrecerían sus servicios de protección adaptando en distintas combinaciones los métodos permitidos por la agencia dominante. Eric Mack, “Nozick’s Anarchism”, en *Nomos XIX: Anarchism*, editado por J. R. Pennock y J. W. Chapman (Nueva York: New York University Press, 1978), pp. 51-52.

con la agencia dominante: no tiene que compensar a nadie puesto que solo ofrece sus servicios a aquellos que lo desean voluntariamente. La agencia dominante también tiene que afrontar el coste de vigilar y espiar a la nueva agencia. Esta última puede, entonces, establecer un precio más competitivo por sus servicios. Siguiendo su ejemplo aparecen nuevas compañías que proporcionan servicios de seguridad y que pueden ofrecer diversos paquetes de servicios, nuevas tecnologías y diversos precios, obteniendo un número de clientes cada vez mayor. La agencia dominante, por el contrario, se ha vuelto ineficiente afectada por la anterior falta de competencia:

Muy pronto, la agencia de protección dominante se transforma en una más entre las muchas que integran el sistema legal de mercado o desaparece. El siniestro estado mínimo queda reducido, por una serie de pasos moralmente permisibles que no violan los derechos de nadie, a lo sumo a una agencia más entre otras. El nefasto aparato del estado se disuelve en la utopía de la anarquía. En suma, la mano invisible devuelve el golpe.¹⁴⁹

Este relato sirve para demostrar que, al contrario de lo que afirma Nozick, los servicios de protección no constituyen un monopolio natural. De hecho, si Nozick tuviese razón, no habría motivo alguno para esperar que el proceso de mano invisible que describe se detuviese tras la configuración de una multiplicidad de Estados.¹⁵⁰ De la misma forma que en un determinado territorio acabaría por aparecer una agencia dominante que se convertiría finalmente en un Estado, habría que suponer que uno sólo de estos Estados acabaría por ostentar la posición de dominio a nivel mundial eliminando a todos sus competidores. Esto imprimiría un cambio notable en la argumentación de Nozick puesto que, de ser correcta, demostraría que sólo estaría justificado un Estado mínimo a nivel mundial. Pero el hecho de que esto no haya sucedido (de la misma forma que no existen ejemplos históricos de Estados que hayan aparecido mediante el proceso descrito por Nozick) plantea serias dudas sobre la afirmación de que los servicios de seguridad constituyan un monopolio natural.

2.5. Los problemas de circularidad y la multiplicación de conflictos

¹⁴⁹Roy A. Childs Jr., "La mano invisible devuelve el golpe", *Libertas*, no. 28 (1998):48.

¹⁵⁰ Ver Ian Shapiro, *Politics Against Domination* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2016), pp. 105-106

Aquellos que ponen en duda la inevitabilidad del Estado como proveedor de servicios de seguridad y de justicia creen que existen alternativas no estatales para la producción de la ley, una de las cuales sería el tipo de agencias privadas que Nozick utiliza en su obra. Una de las objeciones presentadas a esta idea denuncia la circularidad del razonamiento empleado para defenderla. Así, autores como Christopher Morris, John Roger Lee o Tibor Machan,¹⁵¹ dicen que la existencia de un sistema legal en el que la ley y la defensa fuesen proporcionadas por agencias privadas en competición presupone la existencia de un sistema institucional que protege los derechos de propiedad y las relaciones contractuales, pero, si esa ley no existe de manera previa al sistema legal de agencias de protección, estas no tendrían forma de establecer y aplicar las relaciones contractuales y la defensa de los derechos de propiedad. De aquí se seguiría que el Estado es imprescindible para que pueda comenzar a aplicarse la ley.

Para responder a esta objeción es necesario señalar dos puntos que ha destacado Jakub Bożydar Wiśniewski. En primer lugar, el problema de la circularidad se daría, de la misma forma, al hablar de la aparición de un sistema legal monocéntrico (el monopolio legal del Estado):

podría decirse que, si el contrato social se puede hacer en el estado de naturaleza, entonces el Estado (entendido como un ejecutor de contratos) es redundante, pero si el contrato social no se puede hacer en el estado de naturaleza, entonces el Estado es imposible. En resumen, o bien la posición contractual es viciosamente circular, o el contrato social, que no necesita meta-estado que lo imponga, se convierte efectivamente en una anomalía autoimpuesta.¹⁵²

En segundo lugar, para desactivar la acusación de circularidad, Wiśniewski alude a la diferencia entre instituciones legales *suaves*, es decir, aquellas que se originan a través de un dilatado periodo de tiempo de forma evolutiva y que estarían representadas por una multitud de

¹⁵¹ Ver Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998), p. 65; John Roger Lee, "Libertarianism, Limited Government and Anarchy", en *Anarchism/Minarchism: Is Government Part of a Free Country?*, editado por Roderick Long y Tibor Machan (Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2008), p. 18; Tibor Machan, "Reconciling Anarchism and Minarchism", en *Anarchism/Minarchism: Is Government Part of a Free Country?*, editado por Roderick Long y Tibor Machan (Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2008), pp. 83-84.

¹⁵² "it might be claimed that if the social contract can be made in the state of nature, then the state (understood as a contract enforcer) is redundant, but if the social contract cannot be made in the state of nature, then the state is impossible. In sum, either the contractarian position is viciously circular, or the social contract, needing no meta-state to enforce it, effectively becomes a self-enforcing anomaly." Jakub Bożydar Wiśniewski, "Legal Polycentrism, the Circularity Problem, and the Regression Theorem of Institutional Development", *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 17, no. 4 (2014): 512.

tradiciones, convenciones, costumbres, creencias religiosas, etc., y las instituciones legales *duras*, que se ocupan del establecimiento formal de reglas, de forma sistemática, para responder a cuestiones relacionadas con los derechos de propiedad o la ley contractual. Para que las segundas se puedan desarrollar tienen que sostenerse sobre las primeras, es decir, las instituciones duras dependen de la existencia previa de las instituciones suaves. Así, el desarrollo de normas, tradiciones y convenciones sociales que permiten la interacción y que aparecen de forma evolutiva permiten, después, la creación de sistemas más sofisticados de resolución de conflictos sin que se produzca ningún problema de circularidad.¹⁵³

Otra de las objeciones presentadas afirma que este tipo de sistemas conduciría a una multiplicación de los conflictos. Así, para Wellman, la ausencia de un conjunto común de reglas que afecten a todos aquellos que viven en proximidad llevará inevitablemente al caos, y para evitar ese terrible peligro es necesario un Estado. La introducción de agencias privadas no podría acabar con los conflictos que aparecerían en un estado de naturaleza dado que, como cada individuo puede escoger la agencia que le va a proteger, no habrá una única entidad con la autoridad para establecer definitivamente y hacer cumplir con efectividad un conjunto común de reglas y que adjudique imparcialmente la resolución de conflictos bajo las mismas. La única forma de garantizar que todo el mundo se somete a la misma autoridad última es que esta se imponga con fuerza irresistible sobre todas las personas dentro de unos límites territoriales¹⁵⁴. De la misma forma, David Miller¹⁵⁵, aunque reconoce que la alternativa privada está en sintonía con el mundo moderno (puesto que el mercado ha demostrado ser un mecanismo extraordinario que permite la cooperación de un gran número de personas y que proporciona la mayoría de los bienes y servicios que necesitamos) no cree que pueda sustituir al Estado en la provisión de servicios de seguridad. Como una agencia cualquiera podría intentar atraer clientes prometiendo luchar por ellos en cualquier circunstancia, incluso aunque no tuvieran razón, otras agencias se verían obligadas a responder con ofertas semejantes. Esto llevaría a un incremento progresivo de la utilización de la fuerza física para la resolución de conflictos, es decir, se produciría una vuelta al estado hobbesiano de guerra de todos contra todos. La única decisión racional que tendrían las personas sería contratar a la agencia más poderosa y con mayores probabilidades de triunfar. Pero esto equivaldría a la reintroducción del Estado, al imponerse

¹⁵³ *Ibid.*, p. 515.

¹⁵⁴ Wellman y Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?*, pp. 15-16.

¹⁵⁵ David Miller, *Filosofía política: una breve introducción* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), pp. 46-48.

una única agencia con el poder y la autoridad suficientes como para imponer el mismo conjunto de normas a todo el mundo.

El problema que tienen estos razonamientos es que, de ser cierto lo que dicen, deberían aplicarse también a una multiplicidad de Estados. Como vimos en nuestro análisis de la anarquía internacional, esta crítica se dispara a sí misma en el pie, puesto que, de ser correcta, destruiría las bases para la justificación de cualquier Estado existente. Si la única forma de evitar conflictos para escapar del estado de naturaleza es la existencia de una autoridad última que se imponga con fuerza irresistible sobre todos, entonces, la única forma de evitar conflictos entre los diferentes Estados (derivados de la ausencia de una única entidad con autoridad para imponer un conjunto común de reglas) consiste en la creación de un Estado mundial. Como dice Hoppe:

Una vez se asume que es necesario tener un Estado S para instaurar la cooperación pacífica entre A y B, se sigue una doble conclusión. Si existe más de un Estado, S1, S2, S3, entonces, de la misma forma que presumiblemente no puede haber paz entre A y B sin S, entonces no puede haber paz entre los estados S1, S2, y S3 mientras permanezcan en un estado de naturaleza (es decir, un estado de anarquía) en su relación entre ellos. Consecuentemente, para alcanzar la paz universal son necesarias, la centralización política, la unificación, y, en última instancia, el establecimiento de un único gobierno mundial.¹⁵⁶

También tenemos que considerar la cuestión de los incentivos. En un sistema no estatal sería mucho más probable que las distintas agencias resolviesen sus disputas de forma pacífica a través del arbitraje que mediante la violencia. Aquellas organizaciones que recurriesen a la violencia tendrían que afrontar todos los costes que ello implica y se verían obligadas a cargárselos en la factura a sus clientes.¹⁵⁷ Las compañías que, por el contrario, resolviesen sus problemas de forma pacífica tendrían, por lo tanto, una ventaja competitiva que llevaría a

¹⁵⁶“Once it is assumed that in order to institute peaceful cooperation between A and B it is necessary to have a state S, a two-fold conclusion follows. If more than one state exists, S1, S2, S3, then, just as there can presumably be no peace among A and B without S, so there can be no peace between the states S1, S2, and S3 as long as they remain in a state of nature (i.e., a state of anarchy) with regard to each other. Consequently, in order to achieve universal peace, political centralization, unification, and ultimately the establishment of a single world government are necessary.” Hans-Hermann Hoppe, *The Private Production of Defense* (Auburn, AL: Mises Institute, 2009), p.9.

¹⁵⁷ Ver, por ejemplo, Robert P. Murphy, *Chaos Theory. Two Essays on Market Anarchy*, 2ª edición (Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, 2010), pp. 22-23.

conseguir un mayor número de clientes. Estos incentivos están, sin embargo, ausentes en lo que se refiere a los Estados. Como sus ciudadanos no pueden acceder a los servicios de otras agencias, los Estados pueden externalizar los costes de la decisión de embarcarse en conflictos bélicos sin sufrir por ello una penalización en forma de pérdida de clientes. Esto hace más probable que sean los Estados y no las agencias privadas los que recurran al uso de la violencia y de la guerra.

Hay otros motivos, además, para creer que las agencias de los sistemas no estatales tenderían a la resolución pacífica de conflictos: por ejemplo, el mecanismo de disuasión que supondría la existencia de otro tipo de organizaciones. En un sistema legal de este tipo no existirían únicamente empresas convencionales que replicasen de forma exacta los servicios de policía y de defensa actualmente ofrecidos por los Estados: habría una multiplicidad de organizaciones y asociaciones de diverso tipo cuyas actividades se superpondrían unas a otras y que tendrían la capacidad de ejercer de contrapeso mutuo. Si alguna agencia se extralimita en sus funciones y comienza a comportarse de una forma violenta y predatoria las personas no tendrían por qué resignarse pasivamente, sino que podrían utilizar esos contrapesos para enfrentarse a esa agencia depredadora.

Existen, por lo tanto, dudas razonables sobre la potencia de las objeciones de la circularidad y de la multiplicación de conflictos como fundamento de la necesidad del Estado. Ahora bien, hasta el momento sólo hemos hablado de argumentos teóricos que refutan, o ponen en cuestión, tanto la inevitabilidad del Estado como proveedor de determinados bienes o servicios como la imposibilidad de la aparición de alternativas. Es hora de prestar mayor atención a la presencia de casos concretos de tales alternativas en el mundo real.

2.6. Las alternativas no estatales

Las páginas anteriores han servido para plantear una serie de dudas muy importantes sobre la afirmación de que el Estado es una entidad imprescindible para garantizar la cooperación y la resolución de conflictos entre las personas. Pero, incluso aunque no existiesen argumentos teóricos sólidos para sostener esa afirmación, uno podría adoptar una posición más modesta y señalar que, en realidad, no tenemos ejemplos concretos de alternativas viables al Estado, históricas o actuales, para la provisión de servicios esenciales. Ante la ausencia de esas

alternativas, el Estado seguiría estando justificado, a pesar del fracaso de los argumentos teóricos examinados anteriormente. Esta afirmación, sin embargo, es rechazada de plano por algunos autores que estudian lo que se ha venido a conocer como ‘áreas de estatalidad limitada’. Así, por ejemplo, Johannes Kode afirma que:

Aunque un Estado fuerte se considera habitualmente como necesario, un examen minucioso de la realidad empírica en el terreno pone en cuestión el rol del Estado como precondition necesaria para la seguridad, la paz, el desarrollo, y, más ampliamente, la provisión de bienes públicos.¹⁵⁸

El concepto de ‘estatalidad limitada’ se refiere a aquellas zonas de la Tierra donde el Estado carece de un monopolio de la fuerza y de la capacidad para imponer decisiones de forma centralizada. En estas zonas, existe una pluralidad de agentes que contribuyen a la gobernanza y que cuentan con legitimidad (entendida en un sentido, meramente empírico, de aceptación social).¹⁵⁹ Según Matthias Risse, la estatalidad limitada no es una rareza o una excepción, sino la norma que encontramos en el mundo contemporáneo:

Después de todo, el monopolio estatal sobre los medios de violencia sólo ha estado presente por poco más de 150 años. La mayoría de los Estados contemporáneos contienen ‘áreas de estatalidad limitada’, en el sentido de que las autoridades centrales no controlan todo el territorio, no disponen completamente del monopolio sobre los medios de violencia, o tienen capacidades limitadas para imponer e implementar decisiones, por lo menos en algunas áreas de la política o con respecto a grandes partes de la población....alrededor del 80% de la población mundial vive o está expuesta a tales áreas de estatalidad limitada.¹⁶⁰

¹⁵⁸ “While a strong state is often seen as necessary, a close look at the empirical reality on the ground calls into question the state’s role as a necessary precondition for security, peace, development, and more broadly, the provision of public goods.” Johannes Kode, “On the Social Conditions of Governance: Social Capital and Governance in Areas of Limited Statehood”, *SFB-Governance Working Paper Series*, no. 60 (2013):5.

¹⁵⁹ Thomas Risse y Eric Stollenwerk, “Legitimacy in Areas of Limited Statehood”, *Annual Review of Political Science* 21, no. 1 (2018):404.

¹⁶⁰ “After all, the state monopoly over the means of violence has only been around for a little more than 150 years. Most contemporary states contain ‘areas of limited statehood’ in the sense that central authorities do not control the entire territory, do not completely enjoy the monopoly over the means of violence, or have limited capacities to enforce and implement decisions, at least in some policy areas or with regard to large parts of the population...about 80 percent of the world’s population lives or is exposed to such areas of limited statehood”. Thomas Risse, “Governance in Areas of Limited Statehood: Introduction and Overview”, en *Governance Without a State: Policies and Politics in Areas of Limited Statehood*, editado por Thomas Risse (Nueva York: Columbia University Press, 2011), p. 6.

Algunos ejemplos de agentes no estatales que contribuyen a la gobernanza ofrecidos por estos autores son las compañías militares y de seguridad que aparecieron para combatir la piratería y proteger el tráfico marítimo ante el fracaso de los esfuerzos estatales en el Golfo de Somalia,¹⁶¹ las compañías privadas en Sudáfrica que adoptan medidas voluntarias para proveer de servicios médicos a empleados que contraen el virus del VIH o para implementar estándares de protección medioambiental allí donde el Estado carece de la capacidad o de la voluntad para hacerlo,¹⁶² las figuras tradicionales de autoridad, tales como jefes tribales y líderes religiosos, que operan en las zonas fronterizas de países como Mali, Níger y Libia,¹⁶³ o las coaliciones de grupos de negocios, autoridades tradicionales y grupos cívicos, que adoptaron funciones de gobernanza tras la desaparición del Estado en Somalia en 1991.¹⁶⁴

El concepto de estatalidad limitada nos lleva a poner en cuestión el prejuicio estatista que acompaña a las argumentaciones de muchos teóricos políticos, que dan por supuesto, no sólo que el monopolio estatal de la fuerza es el único medio efectivo para el mantenimiento del orden social, sino que, además, es una realidad evidente en el escenario político internacional. En primer lugar, sólo una pequeña fracción de las áreas de estatalidad limitada está sometida a situaciones de conflicto bélico.¹⁶⁵ En segundo lugar, los Estados nacionales no sólo están cediendo algunas de sus prerrogativas legales a instituciones supra nacionales o a comunidades

¹⁶¹ Carolin Liss, "Private Military and Security Companies in Maritime Security Governance", en *The Transnational Governance of Violence and Crime: Non-State Actors in Security*, editado por Anja P. Jakobi y Klaus Dieter Wolf (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).

¹⁶² Tanja A. Börzel y Christian Thauer (eds.), *Business and Governance in South Africa. Racing to the Top?* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).

¹⁶³ Fransje Molenaar et al., "The Status Quo Defied. The Legitimacy of Traditional Authorities in Areas of Limited Statehood in Mali, Niger and Libya." *CRU Report* (La Haya: Netherlands Institute of International Relations 'Clingendael', 2019).

¹⁶⁴ Ken Menkhaus, "Governance without Government in Somalia: Spoilers, State Building, and the Politics of Coping", *International Security* 31, no. 3 (2006/2007). Peter Leeson comparó los datos existentes para una serie de indicadores importantes sobre el desarrollo y calidad de vida en Somalia en los últimos años del gobierno (1985-1990) y durante la etapa 2000-2005, caracterizada por la ausencia de Estado. La gran mayoría de esos indicadores, tales como la esperanza de vida, la mortalidad infantil, el acceso a servicios de salud, la pobreza extrema, etc., experimentaron una notable mejoría durante la etapa de anarquía. Peter Leeson, "Better Off Stateless: Somalia Before and After Government Collapse", *Journal of Comparative Economics* 35, no. 4 (2007):697. Ver también, Peter Leeson, *Anarchy Unbound: Why Self-Governance Works Better Than You Think* (Nueva York: Cambridge University Press, 2014), pp. 170-196. Otros autores destacan que la calidad de vida en Somalia durante esos años también experimentó una mejora relativa en comparación con la situación de otros Estados africanos durante el mismo periodo. Benjamin Powell, Ryan Ford y Alex Nowrasteh, "Somalia After State Collapse: Chaos or Improvement?", *Journal of Economic Behavior & Organization* 67, no. 3-4 (2008):669. Según Tatiana Nenova y Tim Harford, esa mejora se puede explicar, en gran medida, por la efectiva e innovadora provisión de bienes públicos ofrecida por el sector privado en Somalia. Tatiana Nenova y Tim Harford, "Anarchy and Invention", *Public Policy for the Private Sector, World Bank Note*, no. 280 (2004).

¹⁶⁵ Thomas Risse y Eric Stollenwerk, "Limited Statehood Does Not Equal Civil War", *Daedalus* 147, no. 1 (2018).

internas, sino que también está aumentando la importancia de la provisión privada de servicios de seguridad¹⁶⁶ o el arbitraje privado de conflictos legales. Además, en muchas sociedades, los sistemas no estatales de justicia proveen de servicios esenciales para millones de personas.¹⁶⁷

Otro programa de investigación que ha llegado a conclusiones parecidas, y que podría ayudar a explicar el funcionamiento de estos sistemas alternativos de gobernanza en las áreas de estatalidad limitada, es el que han impulsado los teóricos de los sistemas policéntricos.¹⁶⁸ Este término hace referencia al desarrollo de mecanismos para la provisión de bienes y servicios en ausencia de imposición coercitiva por una única autoridad central que opera en un determinado territorio. Los sistemas policéntricos acumulan y generan información a través de la resolución descentralizada de un número enorme de problemas, a lo largo de un dilatado periodo de tiempo, mediante el método de la prueba y el error y la selección competitiva de las mejores alternativas para la resolución de conflictos. Existe una importante literatura empírica que analiza el funcionamiento de este tipo de sistemas mediante el estudio de casos, tanto históricos como actuales.¹⁶⁹

Vamos a ilustrar la postura de los defensores de los sistemas legales policéntricos con tres ejemplos muy relevantes. El primero de ellos afecta a la influencia que han tenido los sistemas policéntricos en el origen y desarrollo de las ideas jurídicas occidentales y sobre la prosperidad y el crecimiento económico en Europa. De hecho, como afirman numerosos autores, puede que haya sido, precisamente, la ausencia de Estados una de las razones que expliquen la promoción de las libertades y la acumulación y expansión de la riqueza que se produjo en Occidente.

¹⁶⁶ Ver también, Debora D. Avant, *The Market for Force: The Consequences of Privatizing Security* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005).

¹⁶⁷ Brian Z. Tamanaha, "Introduction: A Bifurcated Theory of Law in Hybrid Societies", en *Non-State Justice Institutions and the Law: Decision-Making at the Interface of Tradition, Religion and the State*, editado por Matthias Kötter, Tilmann J. Röder, Gunnar Folke Scherppert, y Rüdiger Wolfum (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2015), pp. 20-21.

¹⁶⁸ Ver, por ejemplo, Paul Dragos Aligica y Vlad Tarko, "Co-production, Polycentricity, and Value Heterogeneity: The Ostroms' Public Choice Institutionalism Revisited", *American Political Science Review* 107, no. 4 (2013); Tom W. Bell, *Your Next Government? From the Nation State to Stateless Nations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

¹⁶⁹ Paul Milgrom, Douglass. C. North y Barry Weingast. "The Role of Institutions in the Revival of Trade: The Law Merchant, Private Judges, and the Champagne Fairs", *Economics & Politics* 2, no. 1 (1990); Emily C. Schaeffer, "Remittances and Reputations in Hawala Money-Transfer Systems: Self-enforcing Exchange on An International Scale." *Journal of Private Enterprise* 24, no. 1 (2008); Joseph Peden, "Property Rights in Celtic Irish Law", *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 2, (1997); Edward Stringham, *Private Governance: Creating Order in Economic and Social Life* (Nueva York: Oxford University Press, 2015).

2.6.1. El sistema legal policéntrico en la Edad Media

Decía Paolo Grossi que la actitud mental del jurista moderno, plagado por dos siglos de propaganda de la Ilustración, tiende a identificar un solo derecho con un solo Estado,¹⁷⁰ como si la existencia de un Estado caracterizado por la idea totalizadora de la soberanía fuese una condición imprescindible para la existencia del derecho y la defensa de la justicia. Esta idea forma parte de un prejuicio intelectual que puede ser muy negativo para la promoción de la libertad individual, independientemente de la configuración concreta que adopte la idea de soberanía. Así, Bertrand de Jouvenel afirmaba que la teoría de la soberanía popular, tal y como se ha venido defendiendo en nuestros tiempos, no es más que otra versión de las teorías del despotismo (el derecho divino de los reyes) defendidas en los siglos diecisiete y dieciocho.¹⁷¹ La afirmación principal de ambas teorías es que la voluntad del soberano crea la ley para el sujeto, independientemente del contenido de esa voluntad, con la única condición de que emane del legítimo soberano. El rey o el pueblo (a través de sus representantes) sólo tienen que formular un decreto para que el sujeto esté obligado a obedecer la ley. Al atribuir una soberanía ilimitada y arbitraria, bien sea a la voluntad del rey o a la del pueblo (a través de sus representantes) ambas teorías están construidas sobre el mismo modelo intelectual y confieren el mismo poder despótico al soberano: este puede modificar la ley a su antojo y tiene el control sobre todos los ámbitos de actuación de los individuos.

Este conjunto de ideas, producto de una larga elaboración histórica, era completamente ajeno a la mentalidad jurídica de la Edad Media. La historiadora francesa Regine Pernoud creía que el estudio de las ideas políticas y jurídicas de este amplio período de la historia europea podía ser muy útil a la hora de desprenderse del prejuicio intelectual que supone el mantenimiento de la idea de soberanía y del poder centralizado:

En nuestros días, en que, como reacción al poder impersonal de la ley y al poder más impersonal aún de la colectividad se ven desarrollarse aquí y allá tendencias a la comunidad, sería muy interesante estudiar este ‘precedente’; no con la intención de

¹⁷⁰ Paolo Grossi, “Un Derecho sin Estado. La noción de autonomía como fundamento de la Constitución jurídica medieval”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, no. 9 (1997): 174.

¹⁷¹ Bertrand de Jouvenel, *Sovereignty. An Inquiry into the Political Good* (Indianapolis: Liberty Fund, 1998), pp. 238-239.

imitarlo, ciertamente, sino simplemente por curiosidad histórica y humana; y esto puede permitir, entre otras cosas, rechazar el reproche de utopía que se opone siempre a las tentativas nuevas.¹⁷²

Dos eran los elementos característicos del orden jurídico medieval que suponen un rechazo frontal a la idea de soberanía. En primer lugar, el derecho no se identificaba con la voluntad del legislador: el rey no creaba el derecho y estaba obligado a gobernar con justicia, lo que significaba que no podía vulnerar legítimamente los derechos garantizados a sus súbditos por las costumbres y por la práctica inmemorial.¹⁷³ En segundo lugar, la creación del derecho estaba marcada por un policentrismo legal muy pronunciado. Existía un conjunto de realidades jurídicas diversas dentro de un mismo territorio. Cada una de esas realidades representaba un ámbito concreto de lo jurídico: la comunidad internacional, la comunidad religiosa, la comunidad política, la comunidad profesional, etc. De esta manera, los reyes feudales no poseían ninguno de los atributos que se reconocen como propios de un poder soberano; no podían promulgar leyes generales, no percibían impuestos sobre el conjunto de su reino, ni podían reclutar un ejército. Durante la Edad Media el poder estaba distribuido entre múltiples individuos y corporaciones,¹⁷⁴ no existían monopolios jurídicos definidos territorialmente:

Los señores feudales, la Iglesia, y el imperio operaban en sistemas de jurisdicciones transversales. La competencia jurídica dependía del asunto específico en cuestión.¹⁷⁵

La ausencia de un gran poder centralizado incrementaba la cohesión de las comunidades pequeñas y las relaciones de interdependencia entre sus miembros.¹⁷⁶ Estas comunidades se veían a sí mismas como la expresión municipal de una comunidad universal.¹⁷⁷ El policentrismo legal característico de la Edad Media dificultaba enormemente la concentración del poder

¹⁷² Regine Pernoud, *Para acabar con la Edad Media* (Palma: José J. de Olañeta, 2010), pp. 62-63.

¹⁷³ George H. Sabine, *Historia de la teoría política* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1945), p. 176.

¹⁷⁴ Rees Davies, "The Medieval State: The Tyranny of a Concept?", *Journal of Historical Sociology* 16, no. 2 (2003):289.

¹⁷⁵ "Feudal lords, church, and empire operated in systems of crosscutting jurisdictions. Juridical competence depended on the specific issue at hand." Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change* (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 36.

¹⁷⁶ Joseph Strayer, *Western Europe in the Middle Ages: A Short History* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1955), p. 5.

¹⁷⁷ John G. Ruggie, "Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis", *World Politics* 35, no. 2 (1983): 275.

político y fue un elemento imprescindible a la hora de configurar las libertades políticas de la civilización occidental. Como afirma Harold Berman:

Quizás la característica más distintiva de la tradición legal occidental es la coexistencia y la competencia dentro de la misma comunidad de diversas jurisdicciones y diversos sistemas legales. Es esta pluralidad de jurisdicciones y sistemas legales lo que hace que la supremacía de la ley sea necesaria y posible.¹⁷⁸

Pero los efectos positivos del policentrismo legal y de la fragmentación política no se circunscriben únicamente al ámbito del derecho, sino que también se dejan sentir de forma importante en la creación y la acumulación de riqueza. La existencia de muchas entidades políticas independientes representa un obstáculo formidable a la actividad predatoria de las élites políticas, y pone en marcha un proceso de competencia institucional favorable a la libertad económica y al crecimiento. Aquellos que establecen medidas económicas predatorias se verán perjudicados por la posibilidad de salida que tienen los agentes económicos. Estos pueden dirigir sus actividades hacia los lugares que presentan un entorno económico más favorable. Se crea así, por lo tanto, una tendencia al establecimiento de instituciones legales y políticas respetuosas con los derechos de propiedad y favorables a la acumulación de capital y al libre comercio.

Un gran número de pensadores ha destacado la importancia que tuvo la descentralización radical y el policentrismo jurídico de la Edad Media en el origen histórico del sistema económico capitalista.¹⁷⁹ Aunque estaba unida culturalmente, Europa comprendía un sistema de jurisdicciones y poderes divididos que se encontraban en competencia unos con otros.¹⁸⁰ Así, por ejemplo, la iglesia medieval constituía un orden institucional alternativo en el interior de cada una de las jurisdicciones, a la vez que evitaba que ningún gobernante europeo llegase a ser demasiado poderoso.¹⁸¹ De la misma forma, muchas comunidades rurales, ciudades,

¹⁷⁸ "Perhaps the most distinctive characteristic of the Western legal tradition is the coexistence and competition within the same community of diverse jurisdictions and diverse legal systems. It is this plurality of jurisdictions and legal systems that makes the supremacy of law both necessary and possible." Harold Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 10.

¹⁷⁹ Ver Roland Vaubel, "A History of Thought on Institutional Competition", en *Institutional Competition*, editado por Andreas Bergh y Rolf Höijer (Cheltenham: Edward Elgar, 2008), p. 54.

¹⁸⁰ Ralph Raico, "The Theory of Economic Development and the "European Miracle" en *Collapse of Development Planning*, editado por Petter J. Boettke (Nueva York: New York University Press, 1994), pp. 41-42.

¹⁸¹ Roland Vaubel, "Das Papsttum und der Politische Wettbewerb in Europa", *ORDO* 56 (2005): 187-192.

asociaciones, gremios, etc., se organizaban de forma autónoma.¹⁸² Esta competencia fue fundamental a la hora de limitar los actos políticos arbitrarios concernientes a la propiedad privada. Historiadores como Jean Baechler, Eric Jones, o David Landes, afirman que el origen del capitalismo se encuentra en la anarquía política de la Edad Media.¹⁸³ La eficiencia económica de este sistema institucional se comprueba, por ejemplo, en el progresivo descenso experimentado por los tipos de interés:

la visión de que Europa Occidental ya había adquirido un marco institucional relativamente eficiente en la Edad Media- más eficiente que las instituciones que regulaban los mercados de capital y los derechos de propiedad en cualquier otro lugar- parece ser confirmada por la evidencia sobre los tipos de interés.¹⁸⁴

Por lo tanto, y, según todos estos autores, la descentralización, la fragmentación política y la existencia de diversas fuentes de creación del derecho en un mismo territorio, establecen una tendencia positiva hacia la competencia entre sistemas institucionales, a la limitación del poder político y al incremento de la riqueza y de la calidad de vida. La Edad Media proporciona un notable ejemplo del funcionamiento de los sistemas policéntricos como alternativa a los Estados modernos. Otro ejemplo de este tipo de sistemas es el que proporciona la gobernanza ejercida por los propios prisioneros en las cárceles de algunos países.

2.6.2. El sistema policéntrico en las cárceles

En los últimos años se han publicado numerosos estudios que analizan la situación de los prisioneros en las cárceles de diferentes lugares del mundo. Las condiciones de vida son muy diferentes en las prisiones de estos países. Mientras que en algunos de ellos el Estado controla

¹⁸² Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (Barcelona: Ariel, 1983), pp. 152-156.

¹⁸³ Jean Baechler, *Los orígenes del capitalismo* (Barcelona: Ediciones Península, 1976), pp. 112-117; Eric Jones, *The European Miracle* (Nueva York: Cambridge University Press, 2003), pp. 102-103; David Landes, *La riqueza y la pobreza de las naciones: por qué algunas son tan ricas y otras tan pobres* (Barcelona: Editorial Planeta, 2018), p. 55.

¹⁸⁴ “the view that Western Europe had already acquired an institutional framework that was relatively efficient in the Middle Ages – more efficient than institutions regulating the capital market and property rights elsewhere – seems to be confirmed by the evidence on interest rates.” Jan Luiten van Zanden, *The Long Road to the Industrial Revolution: The European Economy in a Global Perspective, 1000–1800* (Leiden: Brill, 2009), p. 25.

con firmeza las cárceles, en otros países las autoridades se limitan a encerrar a los criminales y dejan luego que sean los propios presos los que organicen la vida diaria en su interior.¹⁸⁵

En una entrevista reciente, Gustavo Fondevila, académico del Centro de Investigación y Docencia de México, declaraba que, en América latina, las prisiones con menor índice de violencia entre los presos y las que tienen menor tasa de maltrato son aquellas que controlan los reclusos. Las cárceles controladas por los propios presos tienen menores tasas de homicidios, menores tasas de violaciones, mejor comida, mejor atención médica, etc. Las pandillas se ocupan de proporcionar seguridad a los presos, de introducir comida de mejor calidad, de conseguir medicamentos, etc. En los países donde las pandillas tienen mayor importancia en el control de las prisiones se produce una circunstancia curiosa: las cárceles son más seguras que las calles. Así, la tasa de homicidios en países como El Salvador es más alta en el exterior que en el interior de las prisiones. Según Gustavo Fondevila, el "Gobierno criminal es más eficiente y exitoso en manejar la violencia que el Gobierno del Estado. Las pandillas dominan"¹⁸⁶

¿Pero cómo puede ser esto posible? Una de las principales justificaciones de la existencia del Estado es que proporciona seguridad a los ciudadanos, algo que se supone que sólo puede ofrecer de forma eficiente un monopolio público de la violencia. Las cárceles ofrecen el entorno más favorable al Estado para ofrecer seguridad de una forma aceptable, para reducir los homicidios y las violaciones, así como para evitar la existencia de mercados ilegales de drogas. Todos sus habitantes están encerrados entre muros y barrotes, sometidos a vigilancia las veinticuatro horas del día y rodeados por policías armados. ¿Dónde se puede encontrar una mayor manifestación y presencia de la fuerza estatal que en una cárcel? El Estado es prácticamente omnipresente en las prisiones ¿Cómo puede fracasar de esta manera a la hora de ofrecer el principal servicio que justifica su existencia?

Por otra parte, en las cárceles se encuentra, por lo general, gente de poca confianza, que tiene poco control sobre sus impulsos violentos y que, además, no puede recurrir ni protestar ante las autoridades oficiales si surge algún problema con sus negocios ilegales de drogas. Entonces

¹⁸⁵ Ver, por ejemplo, Sacha Darke, "Inmate Governance in Brazilian Prisons", *The Howard Journal of Criminal Justice* 52, no. 3 (2013); Sacha Darke y Chris Garces, "Surviving in the New Mass Carceral Zone", *Prison Service Journal*, no. 229 (2017); Jennifer Peirce y Gustavo Fondevila, "Concentrated Violence: The Influence of Criminal Activity and Governance on Prison Violence in Latin America", *International Criminal Justice Review* 30, no. 1 (2020).

¹⁸⁶ Javier Brandoli, "Las cárceles del infierno en América Latina", *El Mundo*, 7 de enero de 2017. <http://www.elmundo.es/internacional/2017/01/07/5866897e46163fc55e8b4595.html>

¿cómo puede ser que esta gente tan poco recomendable, sea capaz de llegar a desarrollar instituciones espontáneas que parecen funcionar mejor que las estatales?

David Scarbek, en un reciente libro en el que estudia desde un punto de vista económico la formación de las bandas en las prisiones de Estados Unidos, ofrece reflexiones muy importantes a la hora de responder a estas cuestiones.¹⁸⁷

Scarbek afirma que las pandillas en las prisiones se forman para responder a la demanda de los presos: proveer de sistemas institucionales que defiendan sus derechos de propiedad, faciliten el comercio y aseguren la acción colectiva cuando los mecanismos oficiales no funcionan. Los agentes oficiales encargados de mantener la seguridad de las prisiones no pueden desarrollar su labor con eficacia por diversos problemas: hay demasiada población reclusa que controlar, los agentes no están dispuestos a arriesgarse para proteger a los presos, la corrupción entre los agentes es alta, etc. Los presos no pueden, por lo tanto, fiarse de las instituciones oficiales a la hora de buscar protección o resolver disputas y conflictos. Según Scarbek los presos pueden usar dos métodos alternativos para resolver este problema: reglas informales y organizaciones.

Hasta los años 70 los presos utilizaron un conjunto de reglas informales que servían como sus principales normas de comportamiento. Estas normas establecían, por ejemplo, que un prisionero nunca debía colaborar con los oficiales de la prisión y que debía ser leal en todos sus tratos con otros prisioneros. También establecían que determinados prisioneros, por ejemplo, pederastas y violadores, conformaban el escalafón social más bajo y despreciado y podían ser atacados impunemente. Este conjunto de normas, conocido como el código del convicto, facilitaba la cooperación social, disminuía el conflicto, ayudaba a establecer el orden y promovía el comercio. Los prisioneros que cumplían el código eran respetados y los que lo violaban sufrían ostracismo, burla o violencia física.

Sin embargo, este tipo de normas informales funciona mejor en comunidades relativamente pequeñas y culturalmente homogéneas, allí donde es sencillo conocer la reputación de los demás para orientarse en los tratos con ellos. Con el desmesurado crecimiento de la población reclusa en Estados Unidos a partir de los años 70, la efectividad del código se vio debilitada. Este sistema se volvió inefectivo a la hora de resolver conflictos. Para resolver esos problemas

¹⁸⁷ David Skarbek, *The Social Order of the Underworld. How Prison Gangs Govern the American Penal System* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

se crearon las pandillas y las bandas. Éstas se configuran como mecanismos de protección de las personas y las propiedades de los reos, así como también son medios para asegurar y proteger las transacciones informales en los mercados negros de las prisiones. La Mafia Mexicana, la Hermandad Aria, la Black Guerrilla Family, y otras bandas, aparecieron de esta forma, como grupos organizados que ofrecen servicios de protección a sus miembros, proveen de ayuda mutua y crean estructuras organizativas que permiten que florezca la economía sumergida de las prisiones.¹⁸⁸

Las bandas funcionan con un sistema de responsabilidad mutua muy parecido al que utilizaban determinadas comunidades de mercaderes en la Edad Media.¹⁸⁹ Si un preso quiere obtener drogas (u otros bienes o servicios) puede no conocer la reputación de su proveedor individual. Pero conoce la reputación de su banda y cada uno de los miembros de ésta es responsable de las acciones de los demás.

Las bandas tienen por lo tanto incentivos para desarrollar medios eficaces de obtener información y de asegurar el correcto comportamiento de sus miembros con el objetivo de consolidar su reputación y asegurar su posición en el mercado ilegal de la prisión. Las bandas conocen qué miembros son fiables y pueden excluir y castigar a los oportunistas. Crean reglas (muchas de ellas escritas) con el objetivo de reducir el conflicto con otros grupos, adjudicar disputas entre ellos y facilitar el comercio. Su capacidad para la violencia supone una amenaza creíble que promueve el cumplimiento de estas reglas.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Skarbek encontraría, posteriormente, evidencias empíricas para apoyar estas ideas a través de un análisis comparado de las prisiones de Brasil, Bolivia, Inglaterra, Escandinavia y California. David Skarbek, "Covenants Without the Sword? Comparing Prison Self-Governance Globally", *American Political Science Review* 110, no. 4, (2016). Butler, Slade y Dias también encontraron evidencias, en distintos países, que apoyan la tesis de que las bandas carcelarias aparecen cuando las autoridades de la prisión no son capaces de proporcionar una gobernanza de calidad en un contexto de crecimiento de la población de reclusos. Michelle Butler, Gavin Slade y Camila Nunes Dias, "Self-Governing Prisons: Prison Gangs in an International Perspective", *Trends Organ Crim*, (2018). <https://doi.org/10.1007/s12117-018-9338-7>. Anton Symkovych, por su parte, ofrece apoyo empírico a la teoría de Skarbek en el contexto del sistema penitenciario ucraniano. Anton Symkovich, "The 'Inmate Code' in Flux: A Normative System and Extralegal Governance in a Ukrainian Prison", *Current Sociology* 66, no. 7 (2018).

¹⁸⁹ Ver Avner Greif, "History Lessons: The Birth of Impersonal Exchange: The Community Responsibility System and Impartial Justice", *Journal of Economic Perspectives* 20, no. 2 (2006).

¹⁹⁰ Según Pyrooz y Decker, las bandas contribuyen a la creación de reglas y al mantenimiento del orden social en el interior de la prisión, pero su influencia se limita a los miembros de la banda, de tal forma que los miembros y los no miembros operan en mundos sociales diferentes. David C. Pyrooz y Scott H. Decker, *Competing for Control: Gangs and the Social Order of Prisons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), p. 152.

Los miembros de estas bandas no proveen sus servicios movidos por un espíritu filantrópico y caritativo. Es la posibilidad de conseguir beneficios la que crea incentivos para que criminales violentos promuevan el orden en las cárceles.

Por último, ninguno de los elementos organizativos característicos de las bandas carcelarias apareció como resultado de un proceso deliberado de diseño. El sistema de organización de las bandas es un ejemplo de lo que los economistas austriacos denominan órdenes espontáneos, es decir, sistemas que promueven el orden social y que se desarrollan en respuesta a problemas específicos como resultado de la interacción descentralizada de un gran número de personas.

La aparición de este tipo de sistemas, que reducen el conflicto de forma independiente al monopolio público de la fuerza, pone en cuestión la inevitabilidad del Estado como productor de bienes y servicios esenciales. Otro ejemplo muy significativo lo proporciona la respuesta policéntrica surgida en algunos países africanos para la contención de la epidemia del Ébola.

2.6.3 El control de las enfermedades infecciosas: el caso del Ébola

La protección frente a la transmisión de enfermedades infecciosas, incluida dentro de la categoría más amplia de la salud pública, es uno de los múltiples ejemplos que se utilizan para justificar la necesidad del Estado. Las definiciones de salud pública varían notablemente entre unos autores y otros, pero, en términos amplios, suelen incluir tanto las cuestiones relativas a la salud de una determinada población, como la naturaleza de las prácticas o intervenciones adoptadas para protegerla. Para algunos, el carácter colectivo de las medidas necesarias para proteger la salud pública de las poblaciones requiere del uso coercitivo del aparato estatal. Así, por ejemplo, según Rothstein:

El elemento clave de la salud pública es el rol del gobierno- su poder y obligación de invocar medidas forzosas o coercitivas para eliminar una amenaza a la salud pública.¹⁹¹

¹⁹¹ "The key element of public health is the role of the government- its power and obligation to invoke mandatory or coercive measures to eliminate a threat to the public's health." Mark A. Rothstein, "Rethinking the Meaning of Public Health", *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 30, no. 2 (2002): 146. Ver también, Ruth Faden y Sirine Shebaya, "Public Health Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (Stanford: Stanford Encyclopedia of philosophy, 2016). <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/publichealth-ethics>.

Desde este punto de vista, dado que las enfermedades infecciosas son un caso paradigmático de este tipo de amenazas, las medidas adoptadas para hacerles frente deben ser necesariamente de tipo estatal. Esta conclusión, sin embargo, no se sigue. Como reconocen Marcel Verweij y Angus Dawson, instituciones privadas (o no gubernamentales) pueden desarrollar programas de mejora de la salud pública. Estos autores citan los ejemplos de los programas de vacunación desarrollados en Holanda por sociedades voluntarias, las mejoras sanitarias desarrolladas por compañías privadas de agua en el siglo XIX en el Reino Unido, o el trabajo realizado por organizaciones internacionales como la Organización Mundial de la Salud.¹⁹² Según Verwij y Dawson, las intervenciones gubernamentales en la salud pública adquieren su justificación más fuerte cuando se vinculan con la idea de los bienes públicos.¹⁹³ Pero ya repasamos en páginas anteriores los motivos por los que este concepto no sirve para justificar la intervención estatal, por lo que tal vinculación perdería su fuerza. Tengamos en cuenta, además, que las medidas que tienden a recomendar actualmente los expertos como las formas más importantes de control de las enfermedades infecciosas tienen que ver con la mejora de la higiene, el distanciamiento social o las cuarentenas.¹⁹⁴ Ninguna de esas medidas requiere, de forma necesaria, de la intervención estatal, como veremos más adelante. Además, también debemos tener en consideración otras consecuencias indeseadas de la acción de las autoridades estatales en el ámbito de la salud pública y las enfermedades infecciosas. Autores como Frank Furedi o Philip Alcabes sostienen que, en las últimas décadas, gobiernos y grupos de presión han venido promoviendo una cultura del miedo con el objetivo de persuadir a la población a aceptar medidas que buscan evitar las consecuencias futuras de diversas amenazas, entre las que se encuentran las enfermedades infecciosas. Para hacer esto predicen continuamente escenarios catastróficos que sólo pueden ser gestionados mediante el conocimiento experto de científicos y agentes gubernamentales y que demandan la adopción de medidas excepcionales.¹⁹⁵ Este desarrollo se articula a través de la *securitización* de las enfermedades infecciosas.

¹⁹² Marcel Verweij y Angus Dawson, "The Meaning of 'Public' in 'Public Health'", en *Ethics, Prevention, and Public Health*, editado por Angus Dawson y Marcel Verweij (Nueva York: Oxford University Press, 2007), p. 25.

¹⁹³ *Ibid.*, p.27.

¹⁹⁴ Marcel Verweij, "Infectious Disease Control", en *Public Health Ethics: Key Concepts and Issues in Policy and Practice*, editado por Angus Dawson (Nueva York: Cambridge University Press, 2011), p. 100.

¹⁹⁵ Frank Furedi, *How Fear Works: Culture of Fear in the 21st Century* (Londres: Bloomsbury Continuum, 2018); Philip Alcabes, *Dread: How Fear and Fantasy Have Fueled Epidemics From the Black Death to Avian Flu* (Nueva York: Public Affairs, 2009).

El concepto de securitización (*securitization*) fue desarrollado por la Escuela de Copenhague de las Relaciones Internacionales. Esta escuela destaca los aspectos discursivos y socialmente constructivos de las relaciones de seguridad. Según sus autores, en los discursos sobre seguridad, un agente presenta una determinada cuestión o problema de forma dramática, como un asunto de crucial importancia para la supervivencia de un colectivo, de tal forma que proclama la necesidad y el derecho de adoptar medidas excepcionales para hacerle frente.¹⁹⁶

la ‘seguridad’ es, por lo tanto, una práctica auto referencial, porque es a través de esta práctica que un problema se convierte en un problema de seguridad – no necesariamente porque existe una amenaza existencial real, sino porque el problema es presentado como tal amenaza.¹⁹⁷

En las últimas décadas hemos asistido a la securitización de un gran número de problemas, entre los que se encuentra el de las enfermedades infecciosas. Desde finales del siglo XIX, una serie de organizaciones internacionales se encargaba de proteger a sus Estados miembros de la transmisión de una lista cerrada de enfermedades infecciosas. A finales del siglo XX, sin embargo, se creó el concepto de Enfermedades Infecciosas Emergentes:

Una definición sencilla de lo que es una enfermedad infecciosa emergente consiste en afirmar que es la provocada por un agente infeccioso recientemente identificado y anteriormente desconocido, capaz de causar problemas de salud pública a nivel local, regional o mundial.¹⁹⁸

Este concepto, formulado en los Estados Unidos, implicaba un conjunto abierto de enfermedades presentadas como una amenaza a los intereses nacionales, y fue utilizado para provocar cambios importantes en la gestión de la salud pública a nivel internacional. Se estableció un sistema de vigilancia para la emisión de alertas globales ante la percepción de amenaza de una pandemia internacional, institucionalizado jurídicamente mediante el Reglamento Sanitario Internacional (2005), que incrementaba los poderes de vigilancia y control de la Organización Mundial de la Salud (OMS), dando lugar así, al sistema de seguridad

¹⁹⁶ Barry Buzan, Ole Waever, y Jaap de Wilde, *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998), p. 27.

¹⁹⁷ “‘Security’ is thus a self-referential practice, because it is in this practice that the issue becomes a security issue – not necessarily because a real existential threat exists but because the issue is presented as such a threat.” *Ibid.*, p.24.

¹⁹⁸ J. Oromí Durich, “Enfermedades emergentes y reemergentes: algunas causas y ejemplos”, *Medicina Integral* 36, no. 3 (2000):79.

sanitaria internacional.¹⁹⁹ El objetivo de este sistema es detectar y contener la transmisión de alguna de estas nuevas amenazas antes de que se convierta en una catástrofe global.²⁰⁰

Según Sarah Davies, los Estados occidentales comenzaron a considerar, desde 1990, que las enfermedades infecciosas planteaban una amenaza potencial a sus intereses y eran un asunto de seguridad nacional, lo que llevó a que incrementaran sus esfuerzos de vigilancia y de respuesta. Esto suponía una erosión de la autoridad de la OMS en esa materia. Esta organización adoptó, también, el lenguaje de la securitización y promovió la creación de un sistema de vigilancia y respuesta internacional bajo su autoridad, con el objetivo de retener su posición de actor principal en el control internacional de las enfermedades infecciosas. Pero, para conseguir esto, se articuló un sistema que privilegiaba las preocupaciones de los países occidentales.²⁰¹ Según, algunos autores, la securitización obliga a los países más pobres a desviar recursos de actividades esenciales, como el reforzamiento de sus sistemas de salud, hacia la vigilancia de la propagación de enfermedades infecciosas, por lo que carecen de incentivos para cooperar. Además, este proceso de securitización emprendido por la OMS permanece, en gran medida, como un mero mecanismo retórico, ya que no ha sido acompañado de los recursos necesarios para hacer efectiva la implementación de las medidas excepcionales otorgadas a la OMS:

Los Estados miembros tienden a infravalorar o incluso a ocultar pandemias y rechazan que la OMS tenga acceso a la situación factual por miedo a las repercusiones que podría tener sobre la economía y la disrupción social que podría generar. Son todavía más reticentes a permitir a la OMS que investigue el desarrollo de armas biológicas por razones de seguridad.²⁰²

Además, según Andrew Lakoff, el sistema de seguridad sanitaria internacional padece de un problema de ‘imaginación administrativa’,²⁰³ es decir, es incapaz de reaccionar ante circunstancias que escapen al marco conceptual impuesto por las autoridades sanitarias. Esto lleva a una respuesta inadecuada frente a algunos contagios, que provoca críticas y que,

¹⁹⁹ Lorna Weir, “A Genealogy of Global Health Security”, *International Political Sociology* 6, no. 3 (2012): 322-325. Ver también, Lorna Weir y Eric Mykhalovsky, *Global Public Health Vigilance: Creating a World on Alert* (Nueva York y Londres: Routledge, 2010).

²⁰⁰ Andrew Lakoff, *Unprepared: Global Health in a Time of Emergency* (Oakland, CA: University of California Press, 2017), p. 6.

²⁰¹ Sarah E. Davies, “Securitizing Infectious Disease”, *International Affairs* 2, no. 84 (2008).

²⁰² Jiyong Jin y Joe Thomas Karackattu, “Infectious Diseases and Securitization: WHO’s Dilemma”, *Biosecurity and Bioterrorism: Biodefense Strategy, Practice, and Science* 9, no. 2 (2011):186.

²⁰³ Lakoff, *Unprepared*, p.141.

condiciona la respuesta ofrecida en la siguiente intervención. Estas deficiencias en la respuesta del sistema de seguridad sanitaria internacional se repiten de forma sistemática con cada caso nuevo que aparece. Según, Laurie Garrett:

la respuesta global a la aparición de nuevos patógenos ha seguido siendo limitada, descoordinada, y disfuncional. Desde el SARS al MERS, H5N1 al H1N1 al H7N9, la historia ha sido similar. Las naciones pobres se muestran incapaces de detectar nuevas enfermedades rápidamente, y de ponerlas efectivamente bajo control. Las naciones ricas, generalmente, muestran sólo un interés marginal en los brotes hasta que los microbios parecen amenazar directamente a sus ciudadanos, en cuyo momento sobreactúan históricamente. Los gobiernos se preocupan por sus propios intereses, encubren contagios, acaparan suministros farmacéuticos escasos, impiden la exportación de medicinas vitales, cierran las fronteras, y prohíben el viaje.²⁰⁴

Las debilidades del sistema de seguridad sanitaria internacional se mostraron de forma contundente en el caso del Ébola. La epidemia de Ébola de 2014-2016 fue la más severa de la historia de esta enfermedad, afectando, principalmente, a Guinea, Liberia y Sierra Leona, y causando 11.323 muertes, con una tasa de letalidad cercana al 50%.²⁰⁵ Aunque hubo 28.646 casos confirmados, las estimaciones iniciales proyectaban más de un millón de casos.²⁰⁶ Tanto la respuesta internacional, como la de los gobiernos nacionales de los países africanos afectados es considerada como un fracaso por muchos analistas. La respuesta internacional ante el Ébola no estuvo marcada por la preocupación ante el sufrimiento padecido por las poblaciones afectadas, sino por el miedo de los países occidentales a la extensión de una pandemia catastrófica a nivel global.²⁰⁷ Hubo serias deficiencias en la respuesta internacional: lentitud,

²⁰⁴ "the global response to the rise of new pathogens has continued to be limited, uncoordinated, and dysfunctional. From SARS to MERS, H5N1 to H1N1 to H7N9, the story has been similar. Poor nations are unable to detect new diseases quickly and bring them swiftly under control. Rich nations generally show only marginal interest in outbreaks until the microbes seem to directly threaten their citizens, at which point they hysterically overreact. Governments look after their own interests, cover up outbreaks, hoard scarce pharmaceutical supplies, prevent exports of life-saving medicines, shut borders, and bar travel." Laurie Garrett, "Ebola's Lessons: How the WHO Mishandled the Crisis", *Foreign Affairs* 94, no. 5 (2015): 85.

²⁰⁵ Nefti-Eboni Bempong et al. "Precision Global Health - The Case of Ebola: A Scoping Review." *Journal of global health* 9, no. 1 (2019): 1-12.

²⁰⁶ Martin I. Meltzer et al. "Estimating the Future Number of Cases in the Ebola Epidemic—Liberia and Sierra Leone, 2014–2015." *Morbidity and Mortality Weekly Report (MMWR), Supplement* 63, no. 3 (2014): p. 3.

²⁰⁷ João Nunes, "Doctors Against Borders: *Médecins Sans Frontières* and Global Health Security", en *The Politics of Fear: Médecins Sans Frontières and the West African Ebola Epidemic*, editado por Michiel Hofman y Sokhieng Au (Nueva York: Oxford University Press, 2017), p. 8.

confusión en torno a las normas, falta de acuerdo en la descripción del problema, etc.²⁰⁸ Así, la respuesta tardía al Ébola estuvo motivada por el hecho de que la enfermedad no encajaba en el marco de lo establecido por los criterios administrativos para la declaración de una emergencia (se consideraba que era una enfermedad muy peligrosa, pero de influencia local) y por las críticas a la sobreactuación previa frente a la gripe aviar en 2009.²⁰⁹ Los gobiernos de los países africanos golpeados por la enfermedad, por su parte, carecían de recursos y no contaban con la confianza de sus respectivas poblaciones.²¹⁰ Ante el fracaso de los sistemas de vigilancia internacional y el colapso de los sistemas sanitarios, las comunidades locales tuvieron que confiar en sus propios recursos y en su capacidad de autoorganización.²¹¹ Estos esfuerzos no fueron en vano. Según Laurie Garret:

Las gráficas de tasas de infección y muertes muestran que la plaga de Liberia estaba en su curso descendente antes de que el mundo se movilizase para ayudar.²¹²

Los líderes locales de muchas comunidades fueron capaces, a veces con la supervisión de organizaciones internacionales y otras sin ella, de implementar medidas de control tales como la restricción del movimiento de personas externas a la comunidad, el establecimiento de cuarentenas, o el apoyo material de los hogares afectados.²¹³ Las cuarentenas más efectivas fueron aquellas organizadas a nivel comunitario por líderes locales y religiosos.²¹⁴ También fueron capaces de articular sistemas de rastreo y de modificar determinados comportamientos de riesgo, especialmente en lo relativo a las costumbres funerarias.²¹⁵ Un observador destacaba que:

²⁰⁸ Amy S. Patterson, *Africa and Global Health Governance. Domestic Politics and International Structures* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2018), p. 85.

²⁰⁹ Las críticas a la lenta reacción en el caso del Ébola, a su vez, provocaron una sobreactuación en el caso posterior del Zika. Lakoff, *Unprepared*, pp. 6-7.

²¹⁰ Cordelia E.M. Coltart et al., "The Ebola outbreak, 2013-2016: old lessons for new epidemics", *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences* 372, no. 1721 (2017): 20160297. DOI:10.1098/rstb.2016.0297.

²¹¹ Sharon Alane Abramowitz et al., "Community-Centered Responses to Ebola in Urban Liberia: The View from Below", *PLOS Neglected Tropical Diseases* 9, no. 4 (2015): e0003706.

²¹² "Charts of the rates of infection and fatalities show that Liberia's plague was on its downward course before the world mobilized to help." Garrett, "Ebola's Lessons", p. 86.

²¹³ Paul Richards, *Ebola: How a People's Science Helped End an Epidemic* (Londres: Zed Books, 2016), p. 135.

²¹⁴ John Perry y T. Debey Sayndee, *Social Mobilization and the Ebola Virus Disease in Liberia* (Lanham, Maryland: Hamilton Books, 2017), p. 51.

²¹⁵ Richards, *Ebola*, p.128.

Los africanos occidentales de a pie, ante la ausencia de rescate, por el mundo y por sus propios gobiernos, que se encuentran entre los más pobres de la tierra, se han demostrado destacadamente hábiles en encontrar maneras de vivir y de ayudar a otros a hacerlo. Los vecindarios se han movilizado, los trabajadores sanitarios se han presentado voluntarios, y los habitantes rurales han formado equipos de contención del Ébola.²¹⁶

Además de los éxitos experimentados por las comunidades locales, una compañía privada, Firestone, destacó positivamente por la respuesta que ofreció ante la epidemia. Esta compañía posee en Liberia una plantación de caucho en un territorio del tamaño de Chicago, que incluye una ciudad, Harbel, y un hospital, así como otras instalaciones médicas, gestionados de forma privada por la compañía.²¹⁷ Este hospital es el mejor del país, y ofrece cobertura médica a los empleados y sus familias, lo que incluye a unas 80.000 personas. Cuando apareció el primer contagio en esta zona, Firestone estableció una unidad de tratamiento, además de implementar medidas para detectar y aislar a los enfermos, educar a la población y reintegrar socialmente a los supervivientes. Estas medidas tuvieron un gran éxito: la enfermedad tuvo una incidencia sustancialmente inferior a la de los distritos vecinos, además de atender a muchos pacientes que provenían de otras zonas (hasta un 40% del total).²¹⁸ Este éxito se debió a los recursos de que disponía la compañía, la capacidad para detectar casos y conseguir cuarentenas voluntarias en instalaciones destinadas a este efecto, la movilización social y los programas de educación sobre la enfermedad, los programas de rehabilitación destinados a minimizar la estigmatización y promover la reintegración de los supervivientes y el trabajo con líderes de la comunidad local.²¹⁹ Cuando a un funcionario del CDC,²²⁰ la agencia gubernamental estadounidense encargada de vigilar y combatir las enfermedades infecciosas, se le preguntó qué hacía falta para derrotar al Ébola, respondió: “Más Firestones.”²²¹

²¹⁶ “Regular West Africans, in the absence of rescue, by the world and by their own governments, which are among the poorest on earth, have proved remarkably adept at finding ways to live and help others to do so. Neighborhoods have mobilized, health-care workers have volunteered, and rural villagers have formed local Ebola task forces”. Luke Mogelson, “When the Fever Breaks”, letter from West Africa, *New Yorker*, 19 de enero, 2015.

²¹⁷ Kathleen Fearn-Banks, *Crisis Communications. A Casebook Approach* (Nueva York y Londres: Routledge, 2017), pp. 169-170.

²¹⁸ Jay Butler, “Corporations as Semi-States”, *Columbia Journal of Transnational Law* 57 (2019): 224.

²¹⁹ Erik J. Reaves et al., “Control of Ebola Virus Disease-Firestone District, Liberia, 2014”, *Morbidity & Mortality Weekly Report* 63, no. 42 (2014): 964-965.

²²⁰ *Centers for Disease Control and Prevention*.

²²¹ Jason Beaubien, “Firestone Did What Governments Have Not: Stopped Ebola in its Tracks”, *NPR*, 6 de octubre de 2014.

Los ejemplos que hemos usado como ilustración de los sistemas policéntricos plantean, por lo tanto, dudas muy importantes sobre la afirmación de que el Estado es una organización imprescindible para asegurar la cooperación de las personas en sociedad y proveer de bienes esenciales. Sin embargo, la crítica de la justificación del Estado no termina aquí. La mayoría de los teóricos políticos no se limitan a afirmar que no existen otras alternativas de organización social, sino que también intentan ofrecer argumentos positivos para explicar por qué estamos obligados a apoyar al Estado y a obedecer sus leyes. En los próximos capítulos pasaremos a examinar algunas de las explicaciones ofrecidas para defender la legitimidad de los Estados y la obligación política de los ciudadanos.





CAPÍTULO 2. LAS DEFENSA TRANSACCIONALES DE LA AUTORIDAD

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior criticamos los argumentos que se han ofrecido para sostener que el Estado es una organización imprescindible para garantizar la cooperación y el mantenimiento del orden social. Pero, además de estudiar esas cuestiones de tipo práctico, los teóricos políticos han ofrecido también un gran número de argumentos normativos para intentar explicar en qué condiciones tendría un determinado Estado el derecho de mandar y sus ciudadanos la obligación de obedecer, elementos que, como ya vimos, constituyen las dos caras de la autoridad política. En este capítulo, por lo tanto, analizaremos los argumentos ofrecidos para defender la autoridad del Estado, comenzando por lo que se puede definir como las teorías transaccionales.

Las teorías transaccionales se basan en la idea de que la obligación política se adquiere debido a la existencia de una transacción moralmente significativa entre los miembros de una comunidad política, o entre los ciudadanos y el Estado. Es decir, se produce algún tipo de intercambio que crea obligaciones morales de obediencia a los ciudadanos y otorga el derecho de mandar a los Estados. Dentro de esta categoría los tres tipos de enfoques más importantes son los del consentimiento, la equidad y la gratitud. Vamos a estudiar cada uno de ellos para ver si alguno es capaz de ofrecer razones suficientes para considerar que un Estado puede ser legítimo.

2. TEORÍAS DEL CONSENTIMIENTO

Conceder que el Estado dispone de autoridad legítima es reconocer que un pequeño grupo de personas tiene derecho a dirigir nuestras vidas y a demandar nuestra obediencia en lo que

respecta a un amplio abanico de cuestiones. Reconocer este hecho puede resultar perturbador para mucha gente. Locke argumentó que todas las personas tienen un igual derecho natural a la libertad, lo que implica que ningún adulto puede ser subordinado de forma coercitiva a las directrices de otro. Dado que el principio de que ninguna persona o grupo de personas tiene un derecho natural a comandar a los demás y a exigir su obediencia se ha convertido en una noción aceptada de forma general, la legitimidad del Estado requiere, para muchos, de una justificación que sea compatible con esta idea. Es por eso, que una de las principales estrategias de aquellos que rechazan el anarquismo consiste en defender la legitimidad del Estado sobre la idea de una transferencia voluntaria de la autoridad que cada persona tiene sobre sí misma al gobierno.²²² Las diferentes versiones de estas teorías se apoyan en esta noción: el Estado es legítimo y nuestra obediencia está justificada porque hemos dado nuestro consentimiento a ser gobernados.

Posiblemente, la versión más problemática de este tipo de argumentos sea la que remonta el origen de la legitimidad de la autoridad estatal a la celebración de un contrato original, histórico y real entre individuos racionales y auto interesados. El principal problema consiste, claramente, en la ausencia de cualquier tipo de evidencia histórica que apoye la credibilidad de este punto de vista sobre el origen y formación de los Estados. David Hume atacaba así esta idea:

Casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo.²²³

Además, aunque existieran tales evidencias históricas de la celebración de un contrato original, aún quedaría por justificar por qué un acuerdo celebrado entre ciertas personas particulares en un momento concreto de la historia resulta vinculante para aquellas otras que no participaron en la celebración de ese contrato. ¿Por qué las generaciones posteriores iban a estar obligadas por un contrato celebrado por sus ancestros en el que ellas no tuvieron nada que ver? Por estos motivos, los teóricos políticos han buscado otros argumentos que permitan defender el principio del consentimiento sin necesidad de recurrir a la idea de la celebración de un contrato original

²²² Richard E. Flathman, "Legitimacy", en *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 2, editado por Robert E. Goodin, Phillip Pettit y Thomas Pogge (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), pp. 678-679.

²²³ David Hume, *Ensayos políticos* (Madrid: Unión Editorial, 2005), p. 136.

de tipo histórico. Uno de los más célebres es el que afirma que las personas manifiestan su consentimiento de forma expresa a través de la participación política en democracia.

2.1 Consentimiento expreso

La idea de que los ciudadanos de los diferentes Estados han manifestado su consentimiento expreso a obedecer las leyes estatales se enfrenta a una gran dificultad desde el comienzo, pues poca gente puede atestiguar que se le haya pedido tal manifestación de aquiescencia voluntaria. Generalmente, los ciudadanos de un país se encuentran sometidos a las leyes y a la autoridad del Estado sin que nadie les haya preguntado sobre si consienten o no en obedecerlo. Una posibilidad para mantener viva esta idea es que, en las democracias, la gente expresa su consentimiento a obedecer las leyes del Estado a través de la participación política y del voto. Así, por ejemplo, Michael Walzer sigue una concepción de la obligación política basada en la teoría del consentimiento²²⁴, en la que la participación política tendrá una gran importancia. Desde este punto de vista, los individuos están atados por los límites de los compromisos que han adquirido, pero no tienen una obligación de ir más allá de ellos.²²⁵ Walzer describe algunas de las características que debe cumplir el consentimiento para que pueda generar, legítimamente, obligaciones políticas. Así, según este filósofo, el consentimiento debe ser libremente otorgado ya que las obligaciones sólo se pueden derivar de compromisos adquiridos voluntariamente. Por eso, la libertad civil es una condición necesaria de la obligación política y del gobierno justo²²⁶. Parecería entonces que no sería posible otorgar un consentimiento legítimo a Estados injustos que no proporcionasen las condiciones necesarias de libertad a sus ciudadanos. Esto significaría que el consentimiento sólo es posible en las democracias liberales que mantienen

²²⁴Walzer no va a tratar de ofrecer una defensa teórica y sistemática de la proposición que afirma que las obligaciones solo se derivan del consentimiento, sino que asume que las obligaciones no pueden tener otro origen. Michael Walzer, *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship* (Nueva York: Simon and Schuster, 1970), p. x. De hecho, hay autores que critican a Walzer por renunciar en este libro a argumentar, o incluso a afirmar con claridad, muchas de sus suposiciones básicas. Ver, por ejemplo, Robert Horowitz, "Obligations. Essays on Disobedience War and Citizenship", *Cornell Law Review*, vol. 56, no. 1 (1970): 171.

²²⁵ Es por este motivo que algunos autores sitúan a Walzer como un representante de las teorías voluntaristas de la obligación política. Ver, por ejemplo, John Horton, *Political Obligation* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 1992), p.42. Simmons, por el contrario, lo considera un representante de las teorías del contrato no voluntario, dado que permite que se otorgue el consenso y se cree el contrato sin necesidad de realizar ningún acto voluntario genuino y completo del tipo que, normalmente, describiríamos como consenso o contrato. Ver Simmons, *Justification and Legitimacy*, p. 74.

²²⁶ Walzer, *Obligations*, p. xiv.

un régimen extenso de libertades civiles: la mejor forma disponible para los residentes en un Estado democrático de manifestar un consentimiento expreso es a través de la participación política efectiva tras la adquisición de la mayoría de edad²²⁷.

La manifestación del consentimiento a través del voto no quiere decir, apuntan algunos, que sólo aquel que vota a un candidato ganador expresa su consentimiento de forma efectiva: la participación implica la aceptación del resultado del proceso, sea este el que sea²²⁸. Y dado que a todo el mundo se le ofrece la posibilidad de participar nadie puede quejarse si no vota. Peter Steinberger, por ejemplo, cree que la participación en las instituciones del Estado implica la aceptación de su legitimidad, aunque a veces produzcan resultados que a uno no le gustan.²²⁹

Sin embargo, esta aproximación no puede prosperar. En primer lugar, para que alguien pueda otorgar su consentimiento libremente, debería tener también la posibilidad de no otorgarlo. Si aquellos que proponen esta justificación se la tomasen en serio, en realidad estarían legitimando la posibilidad de la anarquía, pues tendrían que otorgar a las personas la posibilidad de mostrar su disconformidad con las instituciones políticas. A través de su falta de consentimiento, las personas demostrarían la ausencia de obligaciones que les aten a las instituciones bajo cuya jurisdicción se encuentran. Sin embargo, esta posibilidad no existe. Haga lo que haga un individuo con su voto, se considerará que está siendo representado y que ha otorgado su consentimiento. Si una persona vota por un candidato que resulta ganador, ha otorgado su consentimiento, tanto si el representante actúa y apoya leyes con las que está de acuerdo esa persona como si no lo hace. Si una persona vota por un candidato que resulta perdedor, también se considera que ha otorgado su consentimiento, puesto que el consentimiento implicaba la aceptación del resultado del proceso. Y si uno no vota en absoluto no tiene razones para quejarse puesto que se le ofreció la posibilidad de participar. Pero una situación en la que resulta imposible manifestar la disconformidad y en la que todas las opciones al alcance de una persona implican su aceptación voluntaria no puede considerarse seriamente como un verdadero consentimiento.²³⁰ Según Carol Pateman, los teóricos del consentimiento se enfrentan a un dilema insoluble. Dado que la teoría liberal nació enfrentada a concepciones como la del

²²⁷ *Ibid.*, p. 111.

²²⁸ J. Plamenatz, *Consent, Freedom, and Political Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 1968), pp. 168-171.

²²⁹ Peter J. Steinberger, *The Idea of the State* (Nueva York: Cambridge University Press, 2004), pp. 218-219.

²³⁰ Ver, por ejemplo, Randy E. Barnett, *Restoring the Lost Constitution: The Presumption of Liberty* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2004), pp. 37-40.

derecho divino de los reyes, que presentaban la autoridad real como un hecho ineludible, el carácter convencional de la autoridad política es una característica esencial de esta tradición²³¹. No puede, por lo tanto, reificar al Estado para presentarlo como un hecho natural del mundo que debe ser, simplemente aceptado, sino que debe prescribir la aceptación auto impuesta y voluntaria de la obligación política. Pero, al hacer esto, muestra de forma evidente la diferencia entre el ideal defendido y la realidad de los Estados democráticos, donde es imposible asumir voluntariamente una relación de obligación, dado que tampoco se puede rechazar, retirar o modificar²³². Pateman defiende que una comunidad democrática debería ser una comunidad política no estatista, donde múltiples asociaciones se relacionarían entre ellas de forma diversa y cooperarían de manera voluntaria,²³³ y donde las minorías tendrían el derecho de rechazar o de retirar su consentimiento.²³⁴

En este sentido, Harry Beran, que también defiende que sólo el consentimiento expreso de los gobernados puede otorgar al Estado el derecho de imponer demandas sobre sus miembros y la obligación correlativa de estos de obedecer sus directivas, ha propuesto la creación de procedimientos formales que permitan a las personas expresar de forma efectiva su consentimiento. Aquellos que rehúsen adquirir una obligación política para con su Estado tendrían las opciones de emigrar, la secesión para crear un nuevo Estado, o la residencia en una zona especial reservada para los disidentes.

Es encomiable el esfuerzo de Beran por incrementar las opciones de las personas para expresar su consentimiento y su reconocimiento de la secesión como una de esas opciones. Esto mejora sustancialmente el trabajo de los otros defensores de esta postura filosófica. Sin embargo, debemos concluir que su propuesta también fracasa a la hora de legitimar al Estado. Veamos por qué. En el caso de la emigración, Beran rechaza las críticas tradicionales a la opción de abandonar el territorio del Estado, es decir que, dado que implica una gran carga para la persona afectada (que se ve obligada a iniciar una nueva vida alejada de su hogar y de sus seres queridos), esta opción es equivalente a la coerción.²³⁵ Beran hace una analogía entre la emigración y el

²³¹ Carol Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 6-7.

²³² *Ibid.*, p. 91.

²³³ *Ibid.*, p. 174.

²³⁴ *Ibid.*, p. 162.

²³⁵ "¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo

caso hipotético de una persona que acude a un hospital afectada de una enfermedad mortal si no recibe tratamiento²³⁶. Esta persona ve sus opciones restringidas a dos: consentir en el cumplimiento de las normas del hospital o rechazarlas, marcharse y morir. Sin embargo, aunque el rechazo a cumplir las condiciones del hospital tendría graves consecuencias para esta persona, en ningún caso está siendo coaccionada, puesto que la restricción de opciones que se le plantea no está dirigida a someterla a la voluntad de otra persona, sino que es una condición necesaria para el funcionamiento del hospital. Desde nuestro punto de vista, Beran tiene razón en esta apreciación. Pero sólo si el hospital tiene una legitimidad previa para decidir sobre las normas que se van a aplicar en sus instalaciones que se deriva de forma independiente al consenso que pueda expresar, posteriormente, un paciente al acudir a recibir un tratamiento.²³⁷ Examinemos esta idea.

Imaginemos que un día regreso a mi casa del trabajo y me encuentro en el salón a un profesor de teoría política que se introdujo en mi hogar aprovechando mi ausencia. El profesor me saluda muy cordialmente y me dice que tengo dos opciones: o bien me quedo en mi hogar, con la condición de que le entregue cada mes la mitad de mi salario y obedezca sus decisiones sobre la organización doméstica, o bien puedo marcharme a otro lugar. Parece evidente que la oferta de este peculiar profesor solo estaría justificada si dispusiese previamente de algún tipo de autoridad legítima sobre mi casa que fuese independiente del consentimiento que yo pueda expresar al aceptar su oferta. Pero, si no dispone de esa autoridad, entonces no tiene derecho alguno a obligarme a aceptar las condiciones de tal oferta, y yo tengo el derecho a exigir que sea él el que se vaya. Lo mismo pasa con el ejemplo del hospital hipotético de Beran y con el Estado²³⁸. El problema en este último caso es que Beran parte de la suposición de que sólo el

llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.” Hume, *Ensayos políticos*, p. 141.

²³⁶ Harry Beran, *The Consent Theory of Political Obligation* (Londres: Croom Helm, 1987), p. 105.

²³⁷ Ver Govert den Hartogh, *Mutual Expectations: A Conventionalist Theory of Law* (La Haya: Kluwer Law International, 2002), pp.67-71.

²³⁸ Nótese que con la justificación libertaria de los derechos de propiedad toda esta discusión sobre el consentimiento adquiere sentido. Los encargados del hospital del ejemplo de Beran, o el profesor de teoría política de nuestro ejemplo, no estarían coaccionando a otros en el caso de que disfrutasen de derechos de propiedad legítimos sobre los recursos conflictivos en cuestión. Si los dueños del hospital son los propietarios legítimos de las instalaciones, la persona que acude a recibir un tratamiento no está siendo coaccionada cuando se le obliga a obedecer las normas del hospital o a marcharse. Si el profesor de teoría política es el propietario legítimo de mi casa yo no estoy siendo coaccionado cuando se me ponen unas condiciones determinadas para residir en la misma. Como nadie me obliga a aceptar las condiciones que me plantean aquellos que legítimamente pueden hacerlo, el hecho de aceptar tales condiciones expresa mi consentimiento efectivo. Esta es, de hecho, la única forma en la que la expresión de consentimiento puede tener algún sentido.

consentimiento puede legitimar a un Estado. Pero aquellas personas a las que se les da la opción de la emigración o de la secesión rehusaron dar su consentimiento. Luego ese Estado carece de autoridad legítima sobre esas personas. Pero entonces, ¿qué derecho tiene el Estado a imponerles condiciones tales como las de abandonar el país o los requisitos necesarios para la secesión? Si el Estado tiene legitimidad para plantear esas condiciones y para obligar a su cumplimiento, la expresión del consentimiento es superflua a la hora de justificar la autoridad estatal. Pero, entonces, es necesario proveer de una razón que justifique la autoridad estatal diferente a la del consentimiento, posibilidad que niega Beran. Como dice Chaim Gans:

Juzgar si la decisión del campesino, del artesano, o de cualquier otro, de quedarse donde viven y obedecen, en lugar de emigrar, es o no una decisión tomada bajo coerción no depende demasiado de si la emigración es una alternativa difícil. Depende mucho más de si alguien, incluyendo el Estado, tiene un derecho a forzarnos a escoger entre emigrar o quedarse y obedecer. Si el Estado no tiene tal derecho, entonces el consentimiento de la gente a quedarse y obedecer en lugar de emigrar no es vinculante.²³⁹

Imaginemos, a su vez, que los dirigentes de un determinado país, por ejemplo, España, se están planteando la posibilidad de adoptar las reformas planteadas por Beran pero antes de que lleguen a hacerlo los dirigentes de otro país, por ejemplo, Rusia, elevan la misma oferta a todas las personas que residen en el territorio del Estado español: les comunican que pueden votar para manifestar su consentimiento y obediencia política al Estado ruso. Aquellas que rechacen esa oferta tienen las opciones de emigrar, la secesión para formar un nuevo Estado o la residencia en una zona especial para disidentes. Los dirigentes españoles no podrían protestar alegando que solo ellos están autorizados a plantear una oferta semejante. Dado que sólo la expresión del consentimiento legitima la autoridad y dado que los residentes no manifestaron su consentimiento a ningún Estado (precisamente para eso se articulan las sugerencias de Beran) ni los dirigentes del Estado español, ni los dirigentes del Estado ruso poseen autoridad legítima sobre ellos. Si los dirigentes del Estado español tienen un permiso moral para plantear esa oferta,

²³⁹ "Judging whether the choice of the peasant, the artisan or anyone else, to stay where they live and obey, instead of emigrating, is or is not choice under coercion, doesn't depend that much on whether or not emigration is a difficult alternative. It depends much more on whether anyone, including the state, has a right to force us to choose either emigrating or staying and obeying. If the state has no such right, the people's consent to stay and obey instead of emigrating is not binding." Chaim Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 55.

entonces los dirigentes del Estado ruso también lo tienen. De hecho, cualquier otra organización o persona dispondría de ese mismo permiso.

Por lo tanto, la única forma de que esta propuesta pueda triunfar es que se reconozcan dos puntos: primero, que las personas que rehúsan otorgar su consentimiento carecen de obligaciones políticas hacia su Estado y que, por lo tanto, éste carece de autoridad para imponerles ningún tipo de condiciones: no estarían obligados ni a abandonar el país, ni a formar un nuevo Estado, ni a vivir en una reserva. Segundo, la manifestación del consentimiento de las personas no podría restringirse a las opciones planteadas por un Estado. Esto implicaría que habría que plantear la cuestión de la legitimidad de una forma estrictamente contractual. Habría que permitir que una multiplicidad de organizaciones compitiera por la oferta de servicios a los habitantes de un determinado territorio, que serían libres de decidir si contratan los servicios de una agencia particular y en qué condiciones. Pero esto es exactamente lo que proponen algunos de los partidarios de los sistemas policéntricos. La lógica del consentimiento lleva a la justificación de la anarquía.

2.2 Consentimiento tácito

Ya vimos que la apelación al voto democrático como manifestación del consentimiento no puede servir para legitimar al Estado. Pero esta participación no tiene por qué limitarse únicamente al proceso electoral. Puede haber otros tipos de participación que manifiesten un consentimiento tácito a la autoridad del Estado. Así, por ejemplo, el consentimiento al que se refiere Walzer no es algo que sólo se pueda manifestar de forma expresa. Según él, muchos autores liberales han argumentado que hay una forma de silencio que se puede considerar como consentimiento: el silencio del residente que disfruta de los beneficios conferidos por el Estado y que vive entre sus ciudadanos sin haber reconocido nunca públicamente su autoridad. El hecho de que, a la hora de ofrecer esos beneficios, el Estado mantenga un monopolio de ciertos servicios esenciales y proscriba la competencia no es relevante (siempre que ofrezca sus servicios de forma igualitaria a todos los miembros) porque puede ocurrir que tal monopolio sea esencial para la provisión de esos servicios²⁴⁰. La aceptación de esos beneficios, incluso aunque su rechazo requiriese acciones extremas tales como la emigración o la reclusión del

²⁴⁰ Walzer, *Obligations*, p.16.

ermitaño, implica un acuerdo tácito para mantener las condiciones que hacen posible su disfrute. Eso significa obedecer las leyes y mantener la paz pública. Walzer considera razonable esta doctrina, a la que simplemente añadiría la condición de que la obligación se debe, no sólo al Estado, sino también a la sociedad en su conjunto, es decir a la población entre la que vive el residente.²⁴¹

Esta argumentación de la recepción de beneficios como expresión del consentimiento tácito es muy problemática. Es difícil de entender cómo se puede mantener que la aceptación de beneficios manifiesta un consentimiento voluntario cuando muchos de los 'beneficios' que ofrece el Estado son obligatorios. Por ejemplo, uno puede estar obligado a educar a sus hijos en las condiciones que el Estado dictamina y por aquellas instituciones que el Estado licencia. ¿Cómo puede ser que la obligación de pagar impuestos para sostener esos servicios se derive del hecho de que alguien se beneficia de ellos cuando antes se le impone la obligación de 'beneficiarse' de ellos? Además, la justificación de que el monopolio estatal puede ser imprescindible para la provisión del servicio tampoco conduciría a la obligación hacia un Estado particular. Esto es así, no sólo por las dudas que ya presentamos sobre la necesidad del Estado como proveedor de servicios esenciales y la existencia de alternativas viables, sino también porque, incluso aunque Walzer estuviera en lo cierto, otros Estados podrían ostentar ese monopolio y ofrecer exitosamente ese servicio. Pero, dado que el Estado en cuestión proscribía esa posibilidad, eso impide considerar que los ciudadanos le estén otorgando tácitamente su consentimiento.

Por otra parte, existen otro tipo de bienes y servicios cuyos beneficios se pueden rechazar. Quizá sea la aceptación consciente de este tipo de beneficios rechazables la que manifieste el consentimiento tácito de los ciudadanos a la autoridad de los Estados. Según Steinberger, hay

²⁴¹ Walzer plantea la posibilidad hipotética de que se configurase institucionalmente la existencia de dos tipos distintos de ciudadanos con tipos distintos de obligaciones: por un lado, estarían aquellos que manifiestan expresamente su consentimiento a través de la participación política, que disfrutarían de todos los privilegios de la ciudadanía y que estarían obligados a servir y a apoyar las políticas militares del Estado al que pertenecen. Por el otro lado estarían aquellos ciudadanos que no participan políticamente y de los que sólo se puede decir que han expresado tácitamente su consentimiento. Estos individuos tendrían un rango más limitado de obligaciones: deberían obedecer la ley, mantener la paz doméstica y defender la sociedad ante una grave amenaza de destrucción, pero no estarían obligados a participar en las políticas militares de carácter general del Estado en cuestión. *Ibid.*, p.112. La distinción que propone Walzer entre los dos tipos de ciudadanos, destruye, según Klosko, la justificación de la obligación política basada en el consentimiento: dado que aquellos que no otorgaron su consentimiento siguen obligados a cumplir la ley, tiene que haber otro principio que justifique esa obediencia. George Klosko, "Consent Theory of Political Obligation", en *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por Andreas Müller y Peter Schaber (Londres: Routledge, 2018), p. 355.

una enorme variedad de acciones que implican la aceptación de la legitimidad de las instituciones estatales. Llamar a la policía o al servicio de bomberos, utilizar los servicios públicos de salud o consultar los libros de una biblioteca pública, entre muchas otras acciones, implica recibir de forma activa unos beneficios, que uno podría haber rechazado libremente, y convertirse, de esta manera, en un participante institucional activo. La acumulación de tales actividades, relativamente menores, ofrece un fundamento considerable para la obligación política de muchos ciudadanos.²⁴²

Este argumento es defectuoso. Incluso en las condiciones más favorables a Steinberger,²⁴³ no se siguen las conclusiones que él afirma. Porque, incluso aunque sea verdad que uno puede rechazar libremente los beneficios que ofrecen esos servicios, uno no puede rechazar, sin embargo, el pago de impuestos. Y todos esos servicios están financiados, como él mismo reconoce, a través de impuestos. Sin embargo, del hecho de que alguien ofrezca servicios rechazables de los que otros se benefician no se sigue que estos últimos tengan la obligación de financiarlos. Los mendigos que acuden a un comedor de la caridad posiblemente se beneficien de la comida caliente que reciben, pero difícilmente se puede sostener que, por lo tanto, están obligados a financiar las actividades del comedor. Un centro comercial puede intentar atraer a los clientes colocando fuentes, mejorando la iluminación, contratando seguridad privada o instalando música ambiental, pero, de ahí no se sigue que los que acuden al centro comercial estén obligados a financiar todos esos servicios. Para que el Estado esté autorizado a imponer tributos (y para que los ciudadanos estén obligados a pagarlos) debe tener autoridad legítima, y esa autoridad no puede derivar del hecho de que, posteriormente, quizá algunos ciudadanos vayan a utilizar los servicios proporcionados, manifestando, de esta forma, su consentimiento. Si carece de esa autoridad, el Estado no puede imponer tributos, ni puede ofrecer legítimamente esos servicios. El consentimiento que pudiesen manifestar los ciudadanos al usar esos servicios no cambiaría este hecho. Y si el Estado dispone de esa autoridad, entonces el consentimiento que puedan manifestar los ciudadanos al utilizar esos servicios es irrelevante. En todo caso, se podría sugerir que la utilización de los servicios legitima, *a posteriori*, la injustificada imposición tributaria inicial. Pero esto sólo funcionaría para aquellos servicios que los

²⁴² Steinberger, *Idea of the State*, pp. 220-221.

²⁴³ Por ejemplo, sin tener en cuenta todas las regulaciones que impiden o dificultan la competencia de agencias privadas que ofrecen servicios similares, reduciendo así las opciones de que disponen los ciudadanos, o el hecho de que existan pagadores y consumidores netos de impuestos.

individuos utilizaron efectivamente pero no para aquellos otros que no utilizaron. Temporalmente, además, el consentimiento desaparecería, en el mismo momento en que un usuario de un determinado servicio dejase de utilizarlo. Por lo tanto, en relación con los servicios que los ciudadanos no utilizan, el Estado se situaría en una posición injustificada moralmente.

Pero, además, la afirmación de que el uso de un servicio otorga el consentimiento del usuario es, por sí sola, muy cuestionable. Imaginemos que un día llega a una ciudad una banda de hombres armados y que comienza a recaudar, a punta de pistola, impuestos a sus habitantes. Con una parte del botín recaudado esa banda financia la construcción de parques de bomberos y bibliotecas públicas. Posteriormente, algunos de los habitantes de la ciudad utilizan esos servicios. ¿Deberíamos inferir, por lo tanto, que esos ciudadanos se convirtieron en participantes activos que consintieron en el entramado institucional creado? ¿Legítima esa aceptación de beneficios la sustracción violenta de recursos que sufrieron los habitantes de la ciudad? Tal afirmación sería muy dudosa. Parece, como mínimo, igual de razonable pensar que la única preferencia que demuestran los habitantes, al actuar de esa manera, es la de conseguir alguna utilidad de los recursos que se les arrebató por la fuerza, en lugar de no obtener absolutamente nada por ellos. Seguramente hubieran preferido utilizar esos recursos para cosas completamente diferentes, si hubieran tenido la oportunidad, pero ya no la tienen porque se les privó violentamente de los mismos. Dado que los ciudadanos no pueden escapar al pago de impuestos sin arriesgarse a la violencia de esa banda armada, afirmar que el uso de los servicios financiados por el expolio cometido legitima el robo sería un razonamiento muy poco sólido.

2.3 Consentimiento hipotético

Dadas las dificultades que presentan las apelaciones a la manifestación efectiva de consentimiento, ya sea tácito o expreso, la mayoría de los teóricos del consentimiento han recurrido a la idea del consentimiento hipotético.²⁴⁴ Esta idea, por lo general, requiere derivar la legitimidad estatal del resultado de un proceso ideal en el que los agentes o bien acordarían expresamente la creación de un Estado o bien llegarían espontáneamente de forma voluntaria a su configuración como mecanismo de resolución de conflictos y administración de justicia. En

²⁴⁴ Frank Lovett, "Can Justice Be Based on Consent?", *The Journal of Political Philosophy* 12, no. 1 (2004): 87.

el primer caso, se plantea una situación ideal en la que los individuos, considerados como agentes perfectamente racionales (o razonables) acordarían de forma deliberada y en un momento dado la creación del Estado. En el segundo caso, se llegaría al Estado como resultado final de un gran número de transacciones individuales voluntarias y consensuales.

Rawls sería un ejemplo del primer enfoque. Este autor se enmarca en la tradición de pensamiento del contrato social, pero, frente a los graves problemas que plantea la idea del consenso real como elemento necesario para garantizar la legitimidad de tal contrato va a optar por seguir la senda del consentimiento hipotético. En lugar de demandar que los ciudadanos expresen de forma efectiva (aunque sea tácitamente) su aceptación de la autoridad política bajo la que viven, la idea del consentimiento hipotético sostiene que la autoridad política será legítima si resulta plausible creer que los ciudadanos le otorgarían su consentimiento expresando su opinión en unas condiciones equitativas e imparciales que eliminasen los sesgos personales y las diferencias negociadoras.

Por su parte, Nozick sería un ejemplo del segundo tipo de aproximación. Nozick cree que un Estado mínimo (y sólo un Estado mínimo) estaría justificado puesto que, según él, tal institución aparecería de forma espontánea desde una situación de anarquía mediante un proceso de mano invisible que no vulneraría los derechos de los individuos. Según el relato que hace Nozick de ese proceso de mano invisible, las personas se agruparían en un estado de naturaleza para conseguir seguridad frente a las agresiones mediante asociaciones de protección mutua. Estas asociaciones serían sustituidas, posteriormente, por agencias de protección que operarían como empresas comerciales que buscan beneficios. Finalmente, y tras un proceso en el que no se vulneran los derechos de las personas, una de esas agencias dominaría un territorio dado y acabaría convirtiéndose en un Estado mínimo.

Sin embargo, parece que la construcción del concepto de consentimiento hipotético no puede utilizarse de forma plausible para defender el derecho a gobernar de ningún Estado existente. En lo que respecta al primero de los tipos y dado que, por definición, el consentimiento hipotético no es un acto real, es muy difícil sostener que pueda dar lugar a obligaciones reales para las personas. Autores como Dworkin, entre otros, plantearon la objeción de que un contrato hipotético no es vinculante de la forma en que lo son los contratos reales firmados por personas reales:

El contrato de Rawls es hipotético, y los contratos hipotéticos no constituyen un argumento independiente que sirva de base a la equidad de la imposición de su contenido. Un contrato hipotético no es simplemente una forma desvaída de un contrato real; lisa y llanamente, no es un contrato.²⁴⁵

Como explica Michael Huemer, existe una considerable diferencia entre lo que un acuerdo hipotético podría, plausiblemente, establecer y la existencia de un derecho a establecer por la fuerza el contenido de tal acuerdo hipotético. El hecho de que un acuerdo hipotético sea equitativo o rectifique una arbitrariedad moral no crea, por sí mismo, una obligación moral para actuar conforme a tal acuerdo hipotético ni crea un derecho a forzar a otros a seguir ese acuerdo hipotético. Pensemos en un acuerdo hipotético en el que yo le hago una oferta a mi vecino por su coche, una oferta perfectamente equitativa para ambas partes y carente de sesgos a mi favor. Ese acuerdo hipotético no justifica el uso de la coerción para forzar a mi vecino a aceptar tal oferta. Según Huemer, Rawls podría responder a esta objeción señalando que sus principios de justicia se aplican a la estructura básica de la sociedad, no a interacciones a pequeña escala entre individuos. Si esta objeción se refiere meramente a una cuestión de escala (es decir, que el ejemplo involucra únicamente a dos individuos y no a la sociedad en su conjunto) entonces sería éticamente irrelevante: no cambia nada en el ejemplo si sustituimos mi oferta por la oferta de un gran número de gente. Si la objeción se refiere a que el ejemplo involucra a personas privadas mientras que los principios de Rawls prescriben acciones estatales, entonces estaría incurriendo en una petición de principio. Estaría suponiendo que el ejemplo no se aplica a las acciones estatales porque éstas disponen de la autoridad del Estado, pero esa autoridad es, precisamente, lo que hay que justificar. Y, si el ejemplo hipotético fracasa a la hora de legitimar la coerción privada también fracasa a la hora de legitimar la coerción pública.²⁴⁶

En el segundo de los casos, incluso si la justificación desarrollada por Nozick no tuviera ningún otro problema, padecería de un defecto fatal: no cuenta nada sobre el mundo real. Como afirma David Schmitdz, el proceso de mano invisible de Nozick es una historia que cuenta cómo podría aparecer el Estado de forma justificada como resultado no intencionado de un gran número de interacciones interpersonales legítimas y consensuales. Pero esta historia no guarda relación alguna con la legitimidad de ningún Estado particular, dado que ‘para que un Estado esté

²⁴⁵ Ronald Dworkin, *Los derechos en serio* (Barcelona: Editorial Ariel, 2012), p.235.

²⁴⁶ Huemer, *El problema de la autoridad política*, pp. 114-116.

justificado sobre la base de que la gente manifestó su consentimiento al mismo, la gente tiene que manifestar su consentimiento al mismo'.²⁴⁷ Imaginemos que alguien describe un proceso a través del cual explica cómo podría llegar a mantener una relación afectiva, de forma legítima, con Scarlett Johanson: la conoce de forma casual en una librería, la invita a cenar, le regala flores, le escribe sonetos, la enamora y, finalmente, se casa con ella. Aunque este procedimiento resultase perfectamente legítimo, su relato difícilmente podría servir de justificación, en el caso de que esa persona fuese sorprendida reteniendo a Scarlett Johanson por la fuerza después de haberla secuestrado en la librería. Lo mismo ocurre con el origen de los Estados. Precisamente, y dado que los datos históricos indican que los Estados existentes no se originaron a través de un proceso de mano invisible como el descrito por Nozick, Rothbard considera que 'ninguno de ellos tiene justificación, ni siquiera en el caso de que en un momento posterior se reduzcan a Estados mínimos'²⁴⁸. Según Rothbard, Nozick debería, primero, defender la abolición de los Estados existentes y, después, esperar a ver si los Estados mínimos legítimos se originan mediante el proceso que describe.

Una línea de defensa del consentimiento hipotético podría aludir a la distinción que mencionamos anteriormente entre la legitimidad y la justificación del Estado. Mediante esta distinción quizá podríamos afirmar que el recurso del consentimiento hipotético no puede otorgar por sí mismo a ningún Estado concreto el derecho a gobernar y no puede, por tanto, utilizarse para hablar de la legitimidad de los Estados. Ahora bien, quizá este mecanismo sirva para una defensa de su justificación. Así, el argumento de Nozick quizá podría justificar el Estado mínimo si permitiera demostrar que la seguridad es un monopolio natural y que podemos concebir un procedimiento ideal a través del cual el Estado se podría originar sin llegar a vulnerar derechos. En ese caso, quizá el Estado mínimo estuviese moralmente justificado, aunque no se hubiese originado de forma legítima y careciese del derecho a gobernar. El Estado mínimo sería el único instrumento a nuestra disposición para ofrecer un servicio imprescindible y que, a su vez, adoptaría una forma que sería legítima en un argumento moral de tipo ideal. De la misma forma, se puede defender el consentimiento hipotético en el caso de Rawls. Según Cynthia Stark, aunque el consentimiento hipotético sería insuficiente para justificar el uso de la coerción, podría servir para justificar principios morales, al mostrarnos las razones que tenemos

²⁴⁷ "for a state to be justified on the grounds that people consent to it, people have to consent to it." Schmidtz, "Justifying the State", p. 100.

²⁴⁸ Rothbard, *La ética de la libertad*, p. 314.

para comportarnos de una determinada forma.²⁴⁹ Las apelaciones al consentimiento hipotético tienen poco que ver con el consentimiento en sí; más bien sirven para sostener que las instituciones y principios que escogería un grupo idealizado de electores son buenas o deseables.²⁵⁰ Desde este punto de vista, la fuerza del contrato hipotético no deriva de que sus principios vinculen a personas que no llegaron a firmar ese contrato, sino de la utilidad que tiene como instrumento para descubrir qué principios son justos. Como dice Adam Swift:

El contrato hipotético es sencillamente un mecanismo para pensar qué principios son justos, y uno debe acatarlos en la medida en que sean justos, no porque los hubiera acordado previamente.²⁵¹

Como respuesta a esta posible defensa del consentimiento hipotético habría que decir lo siguiente. En el caso de Nozick, su argumentación tampoco puede utilizarse para justificar al Estado por todas las dudas que ya planteamos sobre la afirmación de que la defensa sea un monopolio natural y sobre la afirmación de que su Estado mínimo no vulneraría los derechos de las personas. Así, los Estados no serían legítimos puesto que no se originaron del modo que Nozick describe y no tendrían justificación porque su argumento de tipo ideal fracasa.

En el caso de Rawls, el principio del consentimiento hipotético tampoco podría utilizarse para defender la legitimidad de los Estados y la obligación política de los ciudadanos. Si la función del contrato hipotético es meramente la de ayudarnos a descubrir los principios de justicia, la legitimidad de un Estado que se comporta de acuerdo con esos principios debería ser defendida a través de otro principio diferente al del consentimiento: por ejemplo, el principio del deber natural, que es precisamente el que utiliza Rawls. El consentimiento hipotético podría emplearse, quizá, para defender que un Estado que se comportase de acuerdo con los principios de justicia que ese mecanismo nos permite descubrir estaría justificado moralmente. Sin embargo, cuando analicemos la obra de Rawls ya veremos que también existen numerosas dudas sobre esa cuestión. En cualquier caso, lo que parece claro es que el consentimiento hipotético no permite articular una defensa plausible de la autoridad legítima de los Estados.

²⁴⁹ Cynthia A. Stark, "Hypothetical Consent and Justification", *The Journal of Philosophy* 97, no. 6 (2000): 322.

²⁵⁰ A. John Simmons, "Political Obligation and Consent", en *The Ethics of Consent: Theory and Practice*, editado por Franklin G. Miller y Allan Wertheimer (Nueva York: Oxford University Press, 2010), p. 314.

²⁵¹ Adam Swift, *Qué es y para qué sirve la filosofía política. Guía para estudiantes y políticos* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016), p. 53.

2.4 Consentimiento normativo

Por último, David Estlund ha propuesto otra defensa de la legitimidad de la autoridad democrática basada en un tipo de consentimiento diferente a todos los que hemos analizado hasta el momento, que llama consentimiento normativo.²⁵²

Como el consentimiento expreso de los ciudadanos no puede utilizarse para justificar la autoridad, dado que la mayor parte de la gente nunca manifestó tal consentimiento, siempre existe la tentación de utilizar en su lugar el conocimiento político como base de la autoridad. Sin embargo, Estlund rechaza la apelación al conocimiento político y la pericia como fuente de autoridad, es decir, rechaza la epistocracia, el gobierno de los expertos²⁵³. En su lugar, va a intentar mostrar que la democracia produce razones morales para obedecer la ley y cuenta con un permiso moral para imponerla, incluso en aquellos casos de leyes injustas o moralmente erróneas, aunque siempre dentro de un límite. La democracia es un régimen de *procedimentalismo epistémico*, es decir, un sistema equitativo que tiende a producir decisiones correctas. Los ciudadanos de un sistema democrático tienen el deber de obedecer la ley porque, si se les hubiera dado la oportunidad de dar su consentimiento al mismo, estarían moralmente obligados a hacerlo.

Varios autores criticaron diferentes puntos de la teoría de Estlund señalando que ofrece muy pocos argumentos sustantivos a su favor.²⁵⁴ En respuesta, Estlund afirmó que su teoría es provisional: utiliza una aproximación metodológica según la cual postula ciertos elementos, y los defiende frente a algunas objeciones, con el fin de comprobar cómo podrían utilizarse en el desarrollo de una teoría de la autoridad democrática. Esos elementos requieren de un trabajo de fundamentación ulterior para que la teoría sea creíble.²⁵⁵ Los problemas que presentan algunos de esos elementos indican, sin embargo, que esta teoría tiene muy pocas probabilidades de éxito.

²⁵² David Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework* (Princeton: Princeton University Press, 2008), p. 2.

²⁵³ *Ibid.*, p.3.

²⁵⁴ David Copp, "Reasonable Acceptability and Democratic Legitimacy: Estlund's Qualified Acceptability Requirement", *Ethics* 121, no. 2 (2011); Gerald Gaus, "On Seeking the Truth (Whatever That Is) through Democracy: Estlund's Case for the Qualified Epistemic Claim", *Ethics* 121, no. 2 (2011); Henry S. Richardson, "Estlund's Promising Account of Democratic Authority", *Ethics* 121, no. 2 (2011).

²⁵⁵ David Estlund, "Reply to Copp, Gaus, Richardson, and Edmundson", *Ethics* 121, no. 2 (2011).

La base sobre la que Estlund pretende fundamentar la legitimidad de la democracia es la idea del *consentimiento normativo*. Para explicar esta idea, primero hace referencia a aquellas condiciones que, según nociones aceptadas ampliamente entre los teóricos, invalidan un posible consentimiento: por ejemplo, se suele considerar que ningún acuerdo extraído bajo coerción es válido. Quizá, de la misma forma que se pueden plantear las condiciones que invalidan el consentimiento, se podría hacer lo mismo con las condiciones que invalidarían la falta de consentimiento. De esta manera, si existiesen condiciones que anulasen la ausencia de consentimiento, el resultado sería moralmente equivalente al consentimiento. Según Estlund, en algunos contextos, si el no-consentimiento es moralmente equivocado entonces no debería tener efectos morales. Uno de esos contextos es el de la autoridad, la habilidad de situar a otro bajo obligaciones.

Estlund plantea una situación en la que una persona le pide a un amigo que le ayude a limpiar, bajo su dirección, el garaje de su casa. Dado que esa persona ayudó mucho, recientemente, a su amigo, sería moralmente equivocado que este se negase. La persona que hizo la petición no puede usar la coerción sobre su amigo²⁵⁶, pero este estaría obligado a hacer lo que se le pidió, incluso aunque no hubiese consentido a la autoridad de la otra persona. Esto es lo que Estlund llama consentimiento normativo.²⁵⁷

Como vemos, por lo tanto, la posición de Estlund consiste en señalar una simetría lógica entre las situaciones que invalidan el consentimiento y las que invalidan el no-consentimiento. Sin embargo, no parece que Estlund la desarrolle de la manera exitosa. Veamos por qué.

²⁵⁶ El consentimiento normativo sólo establecería la obligación moral de obedecer a una autoridad, pero no el derecho de la autoridad a utilizar la coerción para obligar a la obediencia. Para eso, es necesario, además, que la autoridad en cuestión sea aceptable de forma general y que disponga de ventajas epistémicas. Estlund, *Democratic Authority*, p.193.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 9-10. Sreenivasan dice que el razonamiento de Estlund encierra un *non sequitur*. Una determinada acción podría estar justificada por referencia a algún valor importante. Esa justificación explicaría, además, por qué se debería otorgar el consentimiento a la realización de ese acto. Esta explicación es inconsistente con la que afirma que debería otorgarse el consentimiento al acto y eso es lo que justifica su realización. No se puede privilegiar esta última explicación sin ofrecer alguna razón de por qué debemos excluir la primera. Gopal Sreenivasan, "'Oh, but you should have': Estlund on Normative Consent", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 58 (2009): 62-72. La crítica de Sreenivasan sería una forma de lo que Estlund llama la Objeción de la Autoridad Directa: que cualquier razón moral sobre la que se pueda fundamentar el deber de consentir ya tiene suficiente fuerza como para fundamentar la autoridad directamente, luego, el consentimiento normativo sería superfluo. Edmundson critica que, ante esta objeción, Estlund tiene la carga de la prueba y debería explicar por qué en esos casos sería necesario el consentimiento normativo para fundamentar la autoridad. William A. Edmundson, "Consent and Its Cousins", *Ethics* 121, no. 2 (2011): 346-347.

Estlund distingue entre dos tipos de interpretaciones de las pautas que invalidarían el consentimiento: la estricta y la moderada. La interpretación estricta está encaminada a asegurar que la expresión de la voluntad del agente es genuina. Estlund reconoce que, con este tipo de interpretación, no se daría la simetría necesaria para su teoría²⁵⁸. Si alguien pone una pistola en mi cabeza y me dice ‘la bolsa o la vida’, se considera que el uso de la coerción invalida el ‘consentimiento’ que manifesté al preferir la entrega de la bolsa, puesto que la voluntad manifestada no sería genuina. Por lo tanto, en el caso del garaje se debería razonar de la misma forma, si pretendemos hacer una comparación simétrica. El uso de la coerción y la violencia invalidaría la falta de consentimiento. Si una persona le pide ayuda a su amigo para limpiar el garaje, este está dispuesto a aceptar y alguien se lo impide a través de la coerción y la violencia, entonces esa falta de consentimiento quedaría anulada. De esta forma se cumpliría la consideración simétrica de las causas que invalidan el consentimiento o su ausencia. Pero Estlund introduce una cuestión diferente que rompe la simetría: la equivocación moral de no otorgar el consentimiento. Nótese que en el caso del ‘consentimiento’ arrancado mediante la violencia la falta moral no es cometida por quien expresa el consentimiento, sino por la otra parte, es decir, por aquel que utiliza la violencia. Sin embargo, en el caso del ejemplo de Estlund, la falta moral es cometida por aquel que se niega a otorgar su consentimiento. Es decir, mientras que en el caso del consentimiento extraído mediante coerción la falta moral que invalida el consentimiento no es cometida por el agente en su capacidad de expresar o no su consentimiento, sino por otro agente, en el caso del ejemplo de Estlund la falta moral sí es cometida por el agente en su capacidad de expresar o no su consentimiento. Luego no se puede decir que estos casos sean simétricos y, por eso, Estlund no utiliza esta pauta de interpretación.

La segunda de las interpretaciones, por el contrario, establece pautas de anulación que no están dirigidas a asegurar la expresión genuina de la voluntad del agente. El ejemplo más importante de este tipo de pautas es el que establece la existencia de derechos inalienables ‘a los que no podemos renunciar ni siquiera consintiendo’.²⁵⁹ Según Estlund, el uso de una interpretación moderada de este tipo sí que permitiría establecer una simetría con su teoría. Sin embargo, esta afirmación no se sostiene. En el caso de la existencia de derechos inalienables, el hecho de que el consentimiento no produzca efectos no depende de ninguna equivocación moral del agente, sino de la falta de aplicabilidad del consentimiento. Uno no perdería esos derechos aun

²⁵⁸ Estlund, *Democratic Authority*, p. 178.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 177.

consintiendo en renunciar a ellos, pero no por eso se produce un no-consentimiento normativo que produce efectos morales en forma del mantenimiento de esos derechos, de la misma forma que uno tampoco obtendría esos derechos al no consentir en renunciar a ellos. Si uno dispone de derechos inalienables, ni el consentimiento, ni su ausencia, tienen ningún poder ni efecto alguno sobre los mismos. En este caso, el consentimiento no produce ningún efecto porque el ámbito del que nos ocupamos está fuera de su rango de aplicación. Igual que ocurre con los derechos inalienables, la manifestación de mi consentimiento a la venta de las propiedades de otra persona es irrelevante, no produce ningún efecto. La idea de los derechos inalienables impone un límite a la aplicación del consentimiento. Más allá de ese límite, ni el consentimiento ni su ausencia pueden emplearse de forma legítima.²⁶⁰

El problema que tiene la maniobra de Estlund, al situar la equivocación moral como pauta de anulación, es que destruiría cualquier importancia que se le pueda otorgar a la idea de consentimiento. Esta noción implica la existencia de un área de actuación legítima donde el agente tiene la libertad de decidir qué es lo que va a hacer. Dentro de esa área de actuación legítima el agente puede tomar una u otra decisión, según voluntariamente decida. Puede decidir otorgar su consentimiento o puede rechazar otorgarlo. Pero, si aplicásemos de forma consistente el razonamiento de Estlund, se seguiría que uno *debe* otorgar su consentimiento en aquellas circunstancias en que sea moralmente correcto hacerlo y *debe* rechazar otorgar su consentimiento en aquellas circunstancias en que sea moralmente incorrecto otorgarlo. La decisión del agente es completamente superflua. En aquellas circunstancias en que fuese moralmente incorrecto, el consentimiento efectivamente expresado equivaldría a no-consentimiento. En aquellas circunstancias en que fuese moralmente incorrecto, el no-consentimiento equivaldría a consentimiento. Luego el agente no tendría capacidad alguna para expresar voluntariamente su decisión. El consentimiento vendría dado de antemano por la decisión moral que *debe* adoptar el agente, independientemente de la decisión que

²⁶⁰ Según Koltonsky, el no-consentimiento sólo podría ser nulo si fuese el ejercicio de un poder moral. Sin embargo, este no es el caso. Un poder moral consiste en la capacidad para crear un cambio moral expresando la intención de realizar tal cambio. Cuando una persona tiene un poder moral, existen razones morales para permitir su ejercicio que, además, establecen los límites legítimos de su uso. El uso de ese poder moral fuera de tales límites es nulo, por lo que no modifica la situación moral previa. Si alguien no consiente en prestarle su coche a una amiga (aunque debiera) su rechazo no modifica la situación moral previa, sino que es, precisamente, el rechazo a modificar esa situación mediante el ejercicio del poder moral que podría hacerlo. Dispone de ese poder moral porque es el propietario del coche. El rechazo a consentir el préstamo del coche no modifica la situación de derechos y deberes previa y, por eso, no es el ejercicio de un poder moral. Ver Daniel Koltonsky, "Normative Consent and Authority", *Journal of Moral Philosophy* 10, no. 3 (2013): 267-271.

efectivamente adopte. La idea de consentimiento normativo eliminaría la idea de voluntariedad en el consentimiento, que es uno de sus elementos esenciales. Denominar consentimiento a esta elaboración teórica de Estlund es una manipulación inaceptable del lenguaje. Pero imaginemos, sin embargo, que, aunque no se corresponda con el uso normal del término, la noción de Estlund es inteligible. Aun así, no serviría para fundamentar la obligación política hacia el Estado. Según Nicholas Frank, aunque la noción del deber de consentir es ajena a la concepción normal del consentimiento, quizá se podría mantener esta idea con la siguiente precisión: que el contenido de las razones morales que llevan al deber de consentir no puede coincidir con el contenido del arreglo al que debemos consentir. Si el contenido de ambos elementos coincide, el consentimiento es moralmente superfluo (por ejemplo, mi deber de consentir en no asesinar a una persona es moralmente superfluo porque coincide con el contenido de un deber que ya tenía previamente). Luego, para que esta noción no sea superflua, tiene que producirse en aquellas situaciones donde el contenido del requerimiento moral que lleva al deber de consentir y el arreglo al que voy a dar mi consentimiento no coinciden. Es decir, debo poder escoger entre arreglos diversos que sirven para cumplir mi consentimiento normativo. Por ejemplo, si debo dar mi consentimiento a algún tipo de arreglo para prestar herramientas a mi vecino, las especificaciones concretas de ese arreglo no pueden estar ya incluidas en mi deber de consentir. Si así fuera, ya tendría una obligación previa (bien porque tengo un deber natural o porque consentí de forma normal), por lo que el consentimiento normativo sería superfluo. Por lo tanto, en el caso de la obligación política, o bien el consentimiento normativo sería superfluo (porque ya coincide con una obligación que tenía previamente, en cuyo caso habría que justificar esa fuente de obligación), o bien puedo dar cumplimiento al consentimiento normativo mediante arreglos que no conllevan la obligación de obedecer a la autoridad. Así, el consentimiento normativo sería incapaz de fundamentar la obligación de obedecer a la autoridad política.²⁶¹

Como vemos, ninguna de las versiones de la teoría del consentimiento ofrece fundamentos sólidos para sostener la autoridad del Estado. Pero, quizá, el siguiente tipo de teorías transaccionales, las teorías de la equidad, sea capaz de producir mejores resultados. Pasamos, por lo tanto, a su análisis.

²⁶¹Nicholas Frank, "Against Normative Consent", *Journal of Social Philosophy* 47, no. 4 (2016).

3. LAS TEORÍAS DE LA EQUIDAD

Una de las justificaciones utilizadas para sostener que las personas tienen una obligación moral al pago de impuestos es que, dado que todos nos beneficiamos de los servicios que ofrece la comunidad política (que normalmente se identifica con el Estado), todos tenemos la obligación de contribuir a sostener su funcionamiento. Según las teorías de la equidad, las personas que se benefician de los sacrificios que otros hacen en apoyo de un esquema de cooperación mutuamente beneficioso tienen la obligación de contribuir en su justa medida al mantenimiento de ese esquema. Si no lo hicieran, se estarían aprovechando de forma injusta de los sacrificios realizados por otras personas, es decir, no estarían jugando limpio. El principio de la equidad fue formulado originalmente por H. L. A. Hart, quien define así la fuente de las obligaciones:

Quando varias personas llevan a cabo una empresa conjunta de acuerdo con normas y, por lo tanto, restringen su libertad, quienes se han sometido a esas restricciones cuando se les requería tienen derecho a una obediencia similar de aquellos otros que se han beneficiado de su obediencia.²⁶²

Klosko resume las características esenciales de este principio diciendo que depende de cinco factores:

- 1.-la existencia de un proyecto conjunto o esquema de cooperación;
- 2.-que el esfuerzo cooperativo coordinado por reglas produzca beneficios para aquellos que cooperan;
- 3.-que la cooperación requiere de la sujeción a varias restricciones y es, por lo tanto, costosa para los cooperadores;
- 4.-que la cooperación de algunos (generalmente la mayoría) pero no la de todos es necesaria para producir los beneficios y, por lo tanto, hay una distinción entre individuos que se someten a las restricciones necesarias y otros que no lo hacen;

²⁶²“when a number of persons conduct any joint enterprise according to rules and thus restrict their liberty, those who have submitted to these restrictions when required have a right to a similar submission from those who have benefited by their submission.” H. L. A. Hart, “Are There Any Natural Rights?” *The Philosophical Review* 64, no. 2 (1955): 185. Rawls, fue partidario de esta teoría antes de apoyar la obligación política basada en el deber natural de la justicia. Ver John Rawls, “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, en *Law and Philosophy*, editado por Sidney Hook (Nueva York: New York University Press, 1964).

5.-que los no cooperadores también reciben beneficios del esfuerzo cooperativo.²⁶³

Los defensores del principio de la equidad sostienen que, como el Estado es una empresa cooperativa de este tipo, que produce beneficios de los que se aprovechan las personas, el principio de la equidad demanda que todos los ciudadanos se sometan a las restricciones que suponen la obediencia a la ley y el pago de impuestos.²⁶⁴ Sin embargo, algunos teóricos argumentan que los partidarios de la obligación política basada en el principio de la equidad incurrir en un salto justificativo, puesto que, aunque uno tenga la obligación de contribuir equitativamente, no queda demostrado que esté obligado a hacerlo de la forma que reclama el Estado; incluso aunque estemos obligados a beneficiar de forma recíproca a aquellos que nos benefician de algún modo, no se sigue por eso que estemos obligados a cumplir las reglas que ellos nos imponen. Alguien podría cumplir sus obligaciones equitativas de una forma diferente a la que reclama el cumplimiento de la ley y el pago de impuestos.²⁶⁵ A su vez, para Daniel McDermott, sería posible que estuviésemos moralmente obligados por el principio de la equidad a comportarnos de alguna forma concreta (en este caso, obedecer a la ley) y, al mismo tiempo, tener derecho a no comportarnos de tal manera. Eso es lo que ocurre con otras virtudes morales, como la gratitud o la caridad: nos sitúan bajo obligaciones morales que, sin embargo, tenemos derecho a incumplir.²⁶⁶ Además, incluso aunque aceptemos que el principio de la equidad puede fundamentar la obligación política, se podría afirmar que esta desaparecería o se debilitaría en el caso de aquellos beneficios otorgados mediante acciones inmorales o ilegítimas.²⁶⁷ Por último, aunque un esquema de cooperación provea de bienes mediante los que mejoramos nuestra situación en comparación con la ausencia de tal esquema, pueden existir alternativas superiores. Si un grupo de personas puede imponer obligaciones al resto mediante

²⁶³ Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, p.34.

²⁶⁴ Autores como Cullity o Trifan intentan fundamentar la obligación de contribuir sobre el respeto a la imparcialidad: aquel que no contribuye se sitúa a sí mismo como una excepción, de forma injustificada. Garret Cullity, "Public Goods and Fairness", *Australasian Journal of Philosophy* 86, no. 1 (2008); Isabella Trifan, "What Makes Free Riding Wrongful? The Shared Preference View of Fair Play", *The Journal of Political Philosophy* 28, no. 2 (2020).

²⁶⁵ Ver Patrick Durning, "Two Problems with Deriving a Duty to Obey the Law from the Principle of Fairness", *Public Affairs Quarterly* 17, no. 4 (2003): 254; Jiafeng Zhu, "Fairness, Political Obligation, and the Justificatory Gap", *Journal of Moral Philosophy* 12, no. 3 (2015).

²⁶⁶ Daniel McDermott, "Fair-Play Obligations", *Political Studies* 52, no. 2 (2004): 217-218.

²⁶⁷ Ver Candice Delmas, "Political Resistance: A Matter of Fairness", *Law and Philosophy*, 33, no. 4 (2014); Avia Pasternak, "Fair Play and Wrongful Benefits", *Journal of Moral Philosophy* 14, no. 5 (2017).

la articulación de un esquema de cooperación, se impide que estas últimas establezcan otro tipo de instituciones que pueden funcionar mejor.²⁶⁸

Por otra parte, aunque no tengamos en cuenta las críticas anteriores, también existen problemas sobre la validez del propio principio. Nozick fue uno de los primeros autores en elaborar una crítica al principio de la obligación basada en la equidad. Según este filósofo, tal principio es inaceptable puesto que supondría que alguien puede imponer obligaciones sobre mi persona simplemente otorgándome beneficios, aunque yo no los haya solicitado. Así, expone el ejemplo de una persona que lanza libros desde la calle a una ventana abierta de mi casa sin pedirme permiso, otorgándome así un beneficio. Según este principio, esa persona me habría situado bajo una obligación, aunque yo no hubiese solicitado el beneficio que me proporciona. Como esto iría en contra de nuestra comprensión habitual sobre lo que implica una obligación, Nozick cree que el principio de la equidad es inaceptable²⁶⁹. Los defensores del principio de la equidad han respondido señalando que Nozick tiene razón en lo que respecta a la inadmisibilidad de imponer obligaciones a otras personas de esa forma, pero apuntan que el principio de la equidad no implica que se pueda hacer tal cosa. Según estos autores, el principio de la equidad no se aplicaría a casos como los del ejemplo de Nozick, ya que el principio se refiere a los beneficios que se derivan de un esquema de cooperación.²⁷⁰ Sin embargo, Nozick cree que, incluso en este tipo de situaciones, el principio de la equidad sigue siendo inaceptable y que sólo el consentimiento otorgado por un individuo a participar en un esquema de cooperación que produzca beneficios podría situarlo bajo algún tipo de obligación. Nozick imagina un pueblo de 365 habitantes donde todos los vecinos, excepto uno, deciden encargarse por turnos de un sistema de entretenimiento público. Cuando llega el último día del año, el vecino que no otorgó su consentimiento a tal esquema no está obligado a participar en el mismo, aunque se haya beneficiado de él en los días anteriores.²⁷¹

²⁶⁸ Calvin Normore, "Consent and the Principle of Fairness", en *Essays on Philosophy, Politics, and Economics: Integration and Common Research Projects*, editado por C. Favor, G. Gaus y J. Lamond (Stanford: Stanford University Press, 2010), p. 231.

²⁶⁹ Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, p. 100.

²⁷⁰ Sin embargo, según McDermott la condición de que el bien debe ser provisto por una empresa cooperativa para generar obligaciones de equidad es una condición moralmente vacía que no aporta nada. Imaginemos que, en lugar de un pozo construido por un esquema de cooperación (que se suele utilizar como ejemplo de esquema que puede crear obligaciones) estamos hablando de uno construido por una sola persona. ¿Por qué iba a haber alguna diferencia en este caso en las obligaciones incurridas por una persona que obtiene agua del pozo sin haber incurrido en los costes de construcción? McDermott, "Fair-Play Obligations", pp. 221-223.

²⁷¹ Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, pp. 98-100.

En relación con las críticas de Nozick se han elaborado dos tipos de respuestas.²⁷² Estas respuestas se centran en el carácter de los beneficios que estamos discutiendo, es decir, si estamos hablando de beneficios que pueden o no pueden rechazarse. Uno de estos puntos de vista mantiene que el principio de la equidad puede imponer obligaciones sólo en el caso del primer tipo de bienes (aquellos que podemos rechazar) pero no en el segundo tipo (aquellos que no podemos rechazar), mientras que el otro punto de vista sostiene que el principio puede ser válido para ambos tipos de bienes. Desde esta última perspectiva, la obligación política de los ciudadanos derivaría de los beneficios que reciben de la provisión estatal de bienes públicos que no pueden rechazar.²⁷³

Por lo que respecta al primer tipo de respuestas, algunos autores enfatizan que la pretensión de Nozick de que sólo una manifestación de consentimiento impondría a una persona obligaciones derivadas de su participación en un esquema de cooperación no es acertada.²⁷⁴ Según Simmons, es posible aceptar beneficios de un esquema de cooperación, y convertirse en ese sentido en un participante, sin haber otorgado el consentimiento a tal esquema. Así, plantea el caso hipotético de un grupo de vecinos que deciden cooperar para la construcción de un pozo vecinal. Uno de ellos, sin embargo, se niega a participar en este proyecto, pero, una vez está terminado, acude por las noches y extrae agua del pozo. Según Simmons, esta persona no manifestó su consentimiento. Sin embargo, como ha aceptado beneficios derivados del proyecto cooperativo tiene la obligación de cumplir con su parte dentro del mismo.²⁷⁵ El principio de la equidad sería, por lo tanto, aceptable para Simmons, aunque no sería aplicable al caso de la obligación política

²⁷² Richard Dagger, *Playing Fair, Political Obligation and the Problems of Punishment* (Nueva York: Oxford University Press, 2018), p. 109.

²⁷³ “Está claro que el principio de la equidad no puede cumplir las ambiciones filosóficas que le asigna Hart a menos que sea interpretado como regulando esquemas que distribuyen bienes públicos puros.” “It is clear that the principle of fairness cannot fulfill the philosophical ambitions assigned to it by Hart unless it is interpreted as regulating schemes that distribute pure public goods.” Richard Arneson, “The Principle of Fairness and Free-Rider Problems”, *Ethics* 92, no. 4 (1982): 619.

²⁷⁴ Nora K. Bell, sin embargo, defiende la posición contraria: Nozick tendría razón en que en su ejemplo del sistema de entretenimiento público no se generarían obligaciones, sin embargo, cree que eso no afecta al principio de la equidad. Esto es así porque, para incurrir en obligaciones de equidad, uno debe participar voluntariamente en el esquema de cooperación que proporciona los beneficios, cosa que no sucede en el ejemplo de Nozick. El principio de la equidad quedaría intacto, pero no podría utilizarse para justificar la existencia de obligaciones de aquellos que se benefician de la provisión de bienes públicos. Nora K. Bell, “Nozick and the Principle of Fairness”, *Social Theory and Practice* 5, no. 1 (1978): 65-73. Sin embargo, esta posición parece condenar el principio de la equidad a la irrelevancia, puesto que la fuente de las obligaciones sería, en última instancia, el consentimiento.

²⁷⁵ A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 126-127.

hacia un Estado. Esto se debe a que, según este filósofo, para que podamos decir que un individuo ha aceptado un beneficio se deben dar una de estas dos condiciones: o bien ese individuo intentó conseguir ese beneficio activamente o bien ese individuo aceptó ese beneficio de forma consciente y voluntaria. La primera condición se aplicaría a los bienes que podemos aceptar o rechazar, es decir, a bienes que podemos rehusar fácilmente tales como el agua del pozo del ejemplo de Simmons. Los individuos deben intentar conseguir estos beneficios para que podamos decir de ellos que los aceptaron. La segunda condición es la que debería aplicarse a los bienes públicos, ya que para este tipo de bienes no puede cumplirse la primera condición; son bienes que uno no puede rechazar, aunque no los quiera, como la protección del medio ambiente o la defensa nacional, y resulta, por lo tanto, inevitable que el individuo se ‘beneficie’ de tales bienes, independientemente de su intención o preferencias. Los beneficios que se derivan del funcionamiento de las instituciones estatales son, en su mayoría, de este tipo. Dado que muchos de los que reciben este tipo de beneficios no cumplen las condiciones para que se consideren que los han aceptado de forma consciente y voluntaria (porque no son conscientes de que provienen de un esquema de cooperación, porque consideran que se les fuerza a aceptarlos contra su voluntad, porque no creen que valen el precio que se les obliga a pagar por ellos, etc.) no se puede utilizar la aceptación de este tipo de beneficios como criterio para fundamentar la obligación política hacia los Estados.²⁷⁶

Sin embargo, el razonamiento derivado del ejemplo de Simmons, que se emplea como ilustración estándar de la aceptabilidad del principio de equidad o ‘juego limpio’, también es susceptible de crítica en lo que se refiere a los bienes que podemos rechazar. En este caso el razonamiento es inválido por el siguiente motivo: no distingue entre la cooperación y la depredación. El individuo del ejemplo de Simmons no está ‘aceptando’ un beneficio de un esquema de cooperación ya que nadie le ofreció tal beneficio para que él pudiese aceptarlo o rechazarlo. El individuo del ejemplo de Simmons está operando como un depredador que se beneficia del esfuerzo de otros sustrayendo beneficios de forma ilegítima. Pero esto no lo convierte en un participante más del esquema de cooperación, sino que lo convierte en un depredador y en un parásito de tal esquema.²⁷⁷

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 132.

²⁷⁷ Para una aproximación similar ver Zhu, “Fairness, Political Obligation, and the Justificatory Gap”, pp. 298-299.

Los vecinos de la aldea que construyó el pozo tuvieron que realizar esfuerzos e incurrir en costes para crear y mantener el pozo. Gracias a ese esfuerzo ahora pueden disfrutar del agua fresca necesaria para un gran número de actividades. Imaginemos ahora que los vecinos de otras aldeas se enteran de que el principio de equidad del ejemplo de Simmons se aplica en este caso. Los miembros de esas otras aldeas no fueron tan previsores como los de la primera, y no realizaron el trabajo necesario ni incurrieron en los costes imprescindibles para construir un pozo. Si quieren tener agua fresca deben ir hasta el río a obtenerla, algo más molesto que sacar agua de un pozo. Deciden por lo tanto que es mucho más sensato ir por las noches hasta el pozo de la primera aldea y sacar furtivamente agua. Dado que ‘aceptar’ de esta manera los beneficios que les reporta el pozo los convierte en participantes del esquema de cooperación, ahora no pueden ser excluidos del mismo. Aunque los vecinos que participaron en el esquema original protesten diciendo que ellos no quieren contar con la participación de estos nuevos individuos, y aunque señalen que el incremento de usuarios del pozo significará su agotamiento, si hacemos caso a Simmons, esos individuos deberían contar ahora como participantes del esquema de cooperación que están obligados por el principio de la equidad y que pueden disfrutar de los beneficios proporcionados por el esquema. Pero esto no parece razonable.

En relación con el anterior problema, Klosko propone un conjunto de soluciones que podrían ayudar a resolverlo. Según Klosko, ‘si A se beneficia de los esfuerzos de individuos asociados a un esquema de cooperación X sin realizar sacrificios similares, una justa distribución de beneficios y cargas requiere que participe en su actividad cooperativa.’²⁷⁸ En estos casos la equidad se puede conseguir de tres maneras. La primera es diseñar alguna forma de evitar que A reciba esos beneficios. La segunda es liberar a los otros miembros de X de las cargas de la cooperación, es decir, dejando de proporcionar los beneficios. La tercera es hacer que A soporte una carga similar a la de los miembros de X.²⁷⁹

Klosko dice que el principio de la equidad se aplica claramente en los casos de esquemas de cooperación que producen bienes de cuyo consumo se puede excluir a otros (como en el caso del agua del pozo). Así, si un grupo de personas cooperan para cavar un pozo, otros individuos que disfruten de sus beneficios tienen la obligación de compartir las cargas y los cooperadores

²⁷⁸ “if A benefits from the efforts of individuals associated with cooperative scheme X without making similar sacrifices, a just distribution of benefits and burdens requires that he participates in their cooperative activity”. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, pp. 34-35.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

estarían justificados en rechazar proporcionar los beneficios a aquel que no los haya compartido, cosa que resultaría todavía más clara en el caso de que se le haya ofrecido la posibilidad de cooperar y la haya rechazado. Klosko afirma que, dado el gran valor otorgado a la libertad individual en la tradición liberal, existe una fuerte presunción en favor de la idea de que deben ser los propios individuos los que decidan ellos mismos si quieren incurrir o no en los sacrificios que implica un determinado esquema de cooperación (es decir, si alguien quiere participar en la construcción del pozo debe ser él el que decida hacerlo, en lugar de que sean los miembros del esquema de cooperación los que decidan por él). Ya que se le puede excluir de recibir los beneficios, esa persona solo incurrirá en obligaciones si ella misma decide no ser excluida. Klosko cree que estos esquemas de cooperación encajan con las asociaciones voluntarias, cuya pertenencia presenta fuertes connotaciones contractualistas y piensa que, debido a tales características, la aplicación del principio de equidad a esos esquemas resulta relativamente libre de controversia.

Aunque Klosko se acerca más que Simmons a una respuesta correcta en el caso de aquellos que obtienen beneficios de un esquema de cooperación que proporciona beneficios que podemos rechazar (al elaborar de forma más detallada la posibilidad de excluir a tales personas de los beneficios proporcionados por el esquema) su punto de vista sigue sin ser satisfactorio. Klosko insiste en que el principio de equidad demanda que aquel que se beneficia de un esquema de cooperación participe de tal esquema y acepte las cargas que eso conlleva. Sólo en el caso de que tal individuo rehúse aceptar esas cargas pueden los demás miembros del esquema de cooperación utilizar la primera de las soluciones ofrecidas para conseguir la equidad en estos casos, si pretenden que este esquema continúe, es decir, excluir a tal individuo de los beneficios del esquema (la segunda de las medidas pondría fin a la cooperación y la tercera no se puede utilizar en estos casos). Sin embargo ¿qué pasa si las personas que participan en el esquema de cooperación no quieren que ese individuo obtenga los beneficios, pero tampoco desean que acepte las cargas y forme parte de tal esquema? ¿Qué ocurre si los miembros de un esquema de cooperación desean continuar pacíficamente con su proyecto de cooperación sin que se apunten nuevos miembros? La posibilidad de excluir a otros del proyecto de cooperación debería existir incluso en aquellos casos en que la persona que disfrutó de los beneficios esté dispuesta a compartir las cargas y formar parte del esquema. De otra manera se estaría forzando a los miembros del esquema a incluir en el mismo a alguien con quien no quieren cooperar. Esta también sería una situación en la que un individuo impone unilateralmente obligaciones a otras

personas, pero en lugar de ser porque alguien otorga a otros beneficios que no pidieron (como en el ejemplo de Nozick del individuo que lanza libros a la casa de otra persona) sería porque alguien extrae de otros beneficios que no le ofrecieron. Parece mucho más razonable sugerir que, en este caso, aquel que se benefició del esquema de cooperación esté obligado a restituir el beneficio disfrutado y a indemnizar a los miembros del esquema de cooperación, sin necesidad de que se le ofrezca convertirse en un miembro.

Además, las soluciones ofrecidas por Klosko no agotan las opciones posibles para resolver este tipo de problemas. Debería existir, al menos, una cuarta posibilidad: que los participantes del esquema de cooperación decidan continuar con el mismo, aceptando voluntariamente que haya personas que se beneficien del esquema sin participar de sus cargas. Imaginemos que un grupo de personas emprende un esquema de cooperación para montar una panadería. Mediante los recursos que aporta cada uno y el trabajo realizado entre todos construyen un local con los elementos necesarios para la producción de barras de pan que, luego, se reparten entre ellos. A través del funcionamiento de este esquema de cooperación cada uno recibe diez barras de pan diarias. ¿Qué ocurre si uno de los miembros de este esquema de cooperación decide repartir sus diez barras de pan entre los hambrientos? Supongamos que los mendigos solicitaron el beneficio recibido o bien lo aceptaron de forma consciente y deliberada. Imaginemos que los demás miembros del esquema de cooperación conocen esto, y no tienen ninguna queja al respecto. Imaginemos, adicionalmente, que ninguno de los participantes del esquema de cooperación desea la incorporación de nuevos miembros, a la vez que ninguno de los mendigos desea participar en el mismo. En este caso se produciría la circunstancia de que hay personas, que no participaron en el esquema de cooperación, que se están beneficiando de sus resultados, consciente y deliberadamente, sin haber compartido sus cargas. Según los defensores del principio de la equidad esto es inaceptable, aunque no está en absoluto claro por qué. De hecho, cualquiera de las soluciones aportadas por Klosko para este tipo de casos empeoraría la situación de todos los involucrados. La primera opción (excluir a los no participantes de los beneficios del esquema) iría contra los deseos y los intereses tanto del participante que provee de pan a los mendigos como a estos mismos, sin mejorar la situación del resto de los miembros del esquema de cooperación, que no tenían ningún problema con el funcionamiento del esquema. La segunda opción perjudicaría claramente a todo el mundo al eliminar un esquema de cooperación cuyos participantes deseaban que continuase y del que los mendigos se veían beneficiados. La tercera opción no se puede utilizar en estos casos, además de que volvería a

perjudicar a todo el mundo al obligar a una participación forzosa en el esquema de cooperación que no desea ninguno de los implicados. Mientras que cualquiera de las opciones anteriores crearía un problema allí donde antes no existía, la cuarta posibilidad, es decir, que los participantes del esquema acepten voluntariamente que otros se beneficien del mismo sin compartir sus cargas, permitiría continuar con el esquema de cooperación sin que nadie se vea perjudicado.

La plausibilidad del cuarto método de resolución del problema señalado nos permite comprobar que el principio de la equidad (para bienes que podemos rechazar) es irrelevante. Porque el respeto al principio de los derechos de propiedad ya permite el recurso a los métodos de resolución del problema planteado que reconoce Klosko, además del método que añadimos nosotros: aquellos que combinan sus propiedades legítimas con las de otras personas para articular un esquema de cooperación que produce beneficios pueden excluir a otros del disfrute de los mismos (y exigir retribución e indemnización cuando alguien parasita los beneficios sin su permiso), pueden decidir poner fin al esquema de cooperación, o pueden decidir continuar con el funcionamiento del mismo aceptando voluntariamente que haya otras personas que se beneficien de él sin incurrir en sus cargas. El respeto de los derechos de propiedad permite la resolución de los casos que discuten los teóricos del principio de la equidad, por lo que la apelación a este principio en el caso de bienes que podemos rechazar es innecesaria.

Pero todavía queda por analizar el caso de aquellos bienes que no podemos rechazar. Según Simmons, el disfrute de este tipo de bienes no puede imponer obligaciones a las personas, por lo que no podría utilizarse para justificar la existencia de obligaciones políticas. Sin embargo, autores como Klosko han apuntado que la mera recepción de bienes no excluyentes que sean el resultado de una práctica cooperativa sí puede situar a una persona bajo obligaciones, siempre y cuando tales bienes tengan una gran importancia para la vida de las personas. Klosko establece tres condiciones para determinar qué tipo de bienes imponen obligaciones a las personas, independientemente de que los hayan o no solicitado²⁸⁰. En primer lugar, los beneficios proporcionados deben valer sus costes. En segundo lugar, la práctica cooperativa debe producir *bienes públicos presuntivos*, es decir, bienes que, supuestamente, desean todos los miembros de la comunidad, ya que son bienes públicos indispensables para que los ciudadanos puedan llevar una vida digna, tales como la defensa nacional o la ley y el orden (además es necesario

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

proporcionar otros bienes que hacen falta, de forma indirecta, para proporcionar los bienes presuntivos)²⁸¹. En tercer lugar, la distribución de beneficios y de cargas del esquema de cooperación debe ser aceptablemente equitativa.

Por lo que respecta a la segunda de esas condiciones, ya vimos anteriormente, que la noción de bienes públicos presenta serias deficiencias teóricas. Sin embargo, incluso aunque aceptásemos la definición que ofrece Klosko de los bienes públicos presuntivos, seguiríamos sin poder utilizar exitosamente su teoría para demostrar la existencia de obligaciones políticas hacia los Estados. Esto se debe a los problemas que plantean las otras dos condiciones. Simmons criticó la primera de ellas (aquella que establece que los bienes ofrecidos debían compensar los costes que imponían a las personas) señalando que, incluso bienes que la gente considera comúnmente como necesarios, pueden no ser deseados por individuos concretos debido a la forma particular en la que son provistos:

Incluso un bien como la seguridad física (ejemplo principal de Klosko de bien presuntivo) puede ser razonablemente considerado por un individuo como una carga en general si se proporciona a un costo prohibitivo—como la propia independencia, por ejemplo, o la violación de las convicciones pacifistas de uno—o de una manera que sea innecesaria y objetable.²⁸²

De esta manera, según Simmons, alguien que prefiriese carecer de un bien presuntivo debido a su coste, o que prefiera conseguir la provisión de esos bienes de forma privada, no puede ser acusado de beneficiarse de un grupo que le impone un bien de manera unilateral y en sus propios términos. Más bien debería considerarse que es ese grupo el que está obteniendo una ventaja injusta. La respuesta que ofrece Klosko a esta crítica es muy deficiente²⁸³. Klosko afirma que, mientras no haya una explicación plausible de cómo se podrían ofrecer de forma privada los servicios que proporciona el Estado, se debería aceptar la capacidad del principio de la equidad

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 86-88.

²⁸² Even a good like physical security (Klosko's primary example of a presumptive good) may be reasonably regarded by an individual as on balance a burden if it is provided at a prohibitive cost—such as one's independence, say, or the violation of one's pacifist convictions—or in a manner that is unnecessary and objectionable." A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 258.

²⁸³ Ver, por ejemplo, George Klosko, "The Natural Basis of Political Obligation", *Social Philosophy & Policy* 18, no. 1 (2001).

para fundamentar las obligaciones políticas.²⁸⁴ Sin embargo, la propia discusión que realiza Klosko de los bienes presuntivos sirve para refutar sus afirmaciones: incluso aunque careciésemos de tal explicación plausible, el principio de la equidad seguiría fracasando. El problema es que este autor mezcla de forma confusa dos posibilidades contradictorias en lo relativo a la provisión de bienes públicos en ausencia de una autoridad monopolística. Esta confusión no le permite ver que, en ambas situaciones, el principio de la equidad se vería enfrentado a contradicciones irresolubles. Al explicar esto no sólo veremos que la respuesta de Klosko a Simmons se revela como inadecuada, sino que también pondremos en cuestión la tercera de las condiciones que Klosko planteaba para fundamentar la obligación política.

Se pretende justificar al Estado como si los ‘beneficios’ que ofrece fuesen el resultado de un esquema de cooperación mutuamente beneficioso. Pero gran parte de los beneficios a los que se refieren los defensores de este tipo de teoría son los que se corresponden con los bienes públicos, por ejemplo, los bienes que Klosko denomina presuntivos. En lo relativo a la producción de estos bienes podemos decir que hay dos posibilidades. Por un lado, se puede afirmar que, en ausencia de un monopolio estatal, esos bienes no se producirían en absoluto o no se producirían en la forma adecuada como para garantizar que la gente pueda llevar una vida digna. Esa es, generalmente, la justificación de la provisión estatal de los bienes públicos, es decir, que la gente no cooperaría libremente para la provisión de esos bienes en ausencia de una autoridad suprema, de forma que hace falta una entidad coercitiva que obligue a la gente a cooperar. Pero, si eso es cierto, entonces no puede sugerirse que los bienes procedan de un esfuerzo cooperativo. Se está afirmando, precisamente, que la gente no sería capaz de ponerse de acuerdo para cooperar debido al hecho de la existencia de personas que se aprovecharían de sus beneficios sin asumir sus cargas. Entonces no habría ni cooperadores ni *free riders* que se aprovecharan de ellos. O bien, simplemente, no habría cooperación en absoluto o bien la cooperación sería tan escasa e ineficiente que no llegaría a producir bienes de los que alguien pudiera beneficiarse, ni siquiera los *free riders*. Recordemos que los bienes presuntivos son bienes imprescindibles para poder llevar una vida digna, bienes de cuyo disfrute no puede

²⁸⁴ Incluso aunque aceptemos que una persona se comporta de forma irracional al creer que no necesita (o que puede obtener de otra manera) los bienes públicos provistos por el Estado, de ahí no se sigue, necesariamente, que esa persona se esté comportando de una forma inmoral. Para demostrar eso es necesario ofrecer, además, razones que apoyen la idea de que las personas están moralmente obligadas a promover racionalmente su propio bienestar (o el de su comunidad). Pero Klosko no ofrece ningún argumento en este sentido. Ver, David Lefkowitz, “The Duty to Obey the Law”, *Philosophy Compass* 1, no. 6 (2006): 587.

excluirse a nadie. Si esos bienes no se pueden producir en ausencia de autoridades estatales eso quiere decir que en ausencia de autoridades estatales nadie puede disfrutar de los beneficios que suponen los bienes presuntivos. Por lo tanto, no podría acusarse a los *free riders* de beneficiarse de los bienes presuntivos (que permiten llevar a cabo una vida digna) puesto que no se estarían produciendo tales bienes. Por lo tanto, el principio de la equidad no podría demandar de los *free riders* que asumiesen las cargas del esquema de cooperación ya que no se estarían beneficiando de tal esquema. Es decir, no podría justificarse la aparición del Estado desde el estado de naturaleza apelando a este principio (no funcionaría como justificación emergente, en términos de Schmitdtz) Además, si la cooperación (o la cooperación que produzca bienes de los que otros puedan aprovecharse) no se daría de forma espontánea, no puede afirmarse que los bienes que se produzcan mediante el uso de la coerción ejercida por las autoridades estatales procedan de un esquema de cooperación. Precisamente procederán de la ausencia de tal esquema. Eso es lo que se supone que justifica el uso de la fuerza sobre todas las personas. Muchos de los teóricos que defienden la necesidad del Estado sobre la base de la provisión de bienes públicos proceden entonces a una inaceptable redefinición orwelliana del lenguaje al sugerir que la coerción del Estado se emplea para garantizar la cooperación: sin embargo, esto no puede ocultar el hecho incontrovertible de que la cooperación forzada *no* es cooperación. Por lo tanto, si este fuese el caso, ninguno de los requerimientos que plantea el principio de la equidad sería aplicable a la producción de bienes públicos y, por lo tanto, este principio no podría utilizarse para justificar la obligación política hacia los Estados (es decir, no funcionaría como justificación teleológica del Estado).

La otra posibilidad es afirmar que en ausencia de autoridad estatal sí se producirían los bienes públicos de una forma que fuese mínimamente eficiente, es decir, que proporcione bienes presuntivos que permitan a las personas el desarrollo de una vida digna, bienes de los que también los *free riders* pueden aprovecharse. Pero esto volvería a plantear problemas irresolubles a los partidarios del principio de la equidad. El problema más evidente es que se estaría reconociendo de forma explícita que el Estado no es imprescindible para la producción de esos bienes públicos. Sin embargo, se podría emplear el principio de la equidad para reclamar que los *free riders* colaboren en las cargas que suponen la provisión de esos bienes y que esto es lo que justifica al Estado. Pero, como ya vimos, uno de los problemas que presenta este tipo de bienes, si aceptamos la descripción estándar de los mismos, es que no se puede excluir a nadie de su disfrute. Es decir que se estaría obligando a aceptar la obediencia al Estado de

aquellos que no solicitaron tales bienes y que no tienen manera de evitar recibir sus beneficios. De las tres opciones que ofrecía Klosko para la resolución de los problemas que supone la existencia de personas que disfrutan de los beneficios de un esquema de cooperación sin aceptar sus cargas, esta era la solución que él consideraba apropiada para el caso de los bienes públicos. Sin embargo, como ya vimos antes, existe, al menos, una opción más que debería ser tomada en cuenta para la resolución de tales problemas: que aquellos que participan en el esquema de cooperación continúen con la producción de los bienes que este implica aceptando que hay otras personas que se benefician del mismo sin participar en sus cargas. Dado que aquellos que hayan emprendido esquemas de cooperación que produzcan este tipo de beneficios lo han tenido que hacer de forma voluntaria; dado que nadie les obliga a continuar con ese esquema de cooperación (por imprescindible que sea) y dado que aquellos que se benefician del mismo sin asumir sus cargas no pueden evitar esa circunstancia, esta solución es, como mínimo, tan razonable como la propuesta por Klosko. Los partidarios del principio de la equidad están, de hecho, abocados a aceptar esa posibilidad, puesto que eso mismo es lo que hacen los Estados actuales. Como dice Chris Armstrong, existen determinados bienes públicos suministrados por algunos Estados, de los que se benefician todos los demás. Un ejemplo de estos bienes sería la protección de los bosques tropicales, cuyos beneficios (por ejemplo, en forma de absorción de CO₂) son disfrutados por muchos países que no incurren en los costes de su producción.²⁸⁵ ¿Cuáles serían las implicaciones de este hecho en el contexto de la discusión sobre la obligación política? Los Estados que se benefician de la protección de los bosques tropicales sin contribuir a la financiación de sus costes se están comportando como *free-riders*. Si aceptamos que este tipo de bienes pertenece a la clase de los bienes presuntivos, siguiendo la lógica de Klosko, la única solución para evitar esto parecería ser la creación de un Estado mundial. Esto implicaría la erosión del principio de particularidad y la imposibilidad de legitimar a los Estados actuales mediante el principio de la equidad. O pongamos el caso que destaca Craig L. Carr: se puede decir que los canadienses se beneficiaron del gasto de seguridad nacional de Estados Unidos durante la guerra fría. Si se afirma que los canadienses no están obligados a contribuir a ese gasto porque son beneficiarios accidentales y no participantes de un esquema de cooperación, lo mismo podrían afirmar aquellas personas que viven bajo la jurisdicción de Estados Unidos pero que no se consideran participantes de un esquema de cooperación.²⁸⁶ Por lo tanto, o bien

²⁸⁵ Chris Armstrong, "Fairness, Free-Riding and Rainforest Protection", *Political Theory* 44, no. 1 (2016).

²⁸⁶ Craig L. Carr, "Fairness and Political Obligation", *Social Theory and Practice* 28, no. 1 (2002): 10-15.

los partidarios del principio de la equidad reconocen la posibilidad de continuar voluntariamente con un esquema de cooperación del que otros se benefician sin incurrir en sus costes, o pierden la posibilidad de sostener el principio de particularidad. Sus defensores deben, por lo tanto, reconocer que es legítimo que algunos se beneficien de un esquema de cooperación sin incurrir en sus cargas, siempre que los participantes de ese esquema decidan continuar con él de forma voluntaria. Sin embargo, habría que tener en cuenta otras dos cuestiones que inclinan la balanza de forma decisiva hacia la solución que proponemos nosotros y que descartarían la suya. El primero de ellos es que nuestra solución es más congruente con el gran valor otorgado a la libertad individual en la tradición liberal y que Klosko dice defender. El segundo es que la solución de Klosko se basa en un uso generalizado de la coerción que no aportaría ninguna mejora. Esta segunda cuestión se deriva de la aplicación de una de las principales intuiciones que aporta la teoría libertaria de clases²⁸⁷ y que convierte en lógicamente imposible la justificación sobre la que se sustenta el principio de la equidad. Dado que en todo Estado existen contribuyentes netos de impuestos y consumidores netos de impuestos es imposible que todos contribuyan al sostenimiento de los servicios de los que se benefician, supuestamente, todos los miembros de una comunidad política. Habrá, necesariamente, algunos miembros que contribuyen a ellos y habrá, otros que, necesariamente, se benefician de las contribuciones que los primeros realizan. Esto significa que la provisión estatal de bienes públicos financiados mediante los impuestos hace que sea imposible que se cumpla la tercera de las condiciones planteadas por Klosko. Es imposible que haya un reparto aceptablemente equitativo de las cargas y de los beneficios del esquema de cooperación cuando algunos de sus miembros tienen que soportar exclusivamente las cargas financieras mientras que otros se ven totalmente liberados de las mismas. Así, Anthony de Jasay apunta que no se puede crear, mediante la provisión estatal de bienes públicos, un régimen de equidad que suprima a los *free riders*. Lo único que puede conseguir este sistema es sustituir los roles sociales de cooperador y de *free-rider* adoptados voluntariamente por los roles de pagador de impuestos y de beneficiario de impuestos asignados centralmente por el Estado: ‘En lugar de subconjuntos auto- seleccionados de *free riders* y pardillos, dividen al público en subconjuntos designados

²⁸⁷ Este análisis de las clases, que antecede al marxista, fue desarrollado por una variedad de pensadores de distintas corrientes, como Frédéric Bastiat, Richard Cobden, Charles Dunoyer, o John Calhoun, entre otros. Uno de los rasgos distintivos de esta tradición es que concibe a la sociedad dividida en dos grupos antagónicos, el primero de los cuales tiene acceso al poder político, lo que le permite extraer recursos de manera coercitiva del segundo. Ver David M. Hart, Gary Chartier, Ross Miller Kenyon y Roderick Long (eds.), *Social Class and State Power: Exploring an Alternative Radical Tradition* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).

‘socialmente’ que cumplen funciones análogas.’²⁸⁸ Dado que es imposible, por lo tanto, que se cumpla el objetivo que establece el principio de la equidad, éste no se puede utilizar de forma coherente para sostener la existencia de una obligación que tienen los miembros de una comunidad política hacia su Estado.

Vemos, por lo tanto, que el principio de la equidad es irrelevante en lo que respecta a los bienes que podemos rechazar, puesto que las obligaciones que puede crear y los mecanismos posibles para resolver los problemas que aparecerían ya están incluidos en el principio de los derechos de propiedad, y que no puede utilizarse de forma exitosa para legitimar al Estado en lo relativo a los bienes que no podemos rechazar. Podemos, por lo tanto, descartar este principio. Pero antes de continuar con el siguiente tipo de teorías transaccionales vamos a examinar una defensa de la autoridad política basada en el principio de la equidad que afirma ser compatible con los principios de la filosofía política libertaria.

3.1 La justificación del Estado mínimo basada en la equidad

Dadas las dificultades que presenta la argumentación de Nozick a la hora de justificar el Estado mínimo otros autores han seguido estrategias diferentes para conseguir el mismo objetivo. Mark D. Friedman, por ejemplo, partiendo de principios filosóficos muy similares a los de Nozick, va a desarrollar una justificación de la recaudación coercitiva de impuestos para financiar las funciones de un Estado mínimo, que apela, según él a valores libertarios.²⁸⁹ Friedman cree que el Estado es imprescindible para ejercer las funciones de defensa nacional y para proveer de ley y orden. El cumplimiento de esas dos funciones es una precondition necesaria para el ejercicio de la agencia racional de las personas que, para Friedman, es la fuente de su estatus moral. Por lo tanto, sin el Estado las personas no podrían desarrollar una vida moral ni habría una adecuada defensa de sus derechos naturales. Friedman va a ofrecer una versión del argumento de la equidad (o *fair play*) de la obligación política adaptada a la defensa del Estado mínimo. Según esta versión, a la que llama el principio libertario de la equidad, ‘si los beneficios y las cargas

²⁸⁸ “Instead of self-selected subsets of free riders and suckers, they divide the public into ‘socially’ designated subsets fulfilling analogous functions.” Anthony de Jasay, *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem* (Indianapolis: Liberty Fund, 1989), pp. 5-6.

²⁸⁹ Mark D. Friedman, *Libertarian Philosophy in the Real World: The Politics of Natural Rights* (Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2015), p. 29.

de cooperar con el Estado en un programa necesario para asegurar nuestra agencia racional están distribuidos equitativamente, entonces todos los agentes racionales están moralmente obligados a participar.²⁹⁰

Friedman justifica la necesidad de que el Estado se encargue de la primera de las funciones sosteniendo que la defensa nacional es un bien público que, dadas sus peculiares características, no podría ser provisto por el mercado. Para evitar poner en riesgo la agencia de las personas, el principio de equidad justificaría que todos los ciudadanos estén obligados a contribuir a la financiación de este servicio provisto estatalmente. Como ya vimos, ni la utilización del concepto de los bienes públicos como justificación de la necesidad del Estado ni el principio de equidad como fundamento de la existencia de obligaciones políticas, superan un gran número de objeciones importantes. Por eso, ahora nos limitaremos a señalar algunas cuestiones diferentes que plantean serias dudas sobre la utilización del concepto de defensa nacional como justificación normativa del Estado.

La referencia a la necesidad de la defensa nacional apela al peligro de que otros Estados ataquen el territorio donde se encuentran los ciudadanos sujetos a la jurisdicción de un Estado particular. Ahora bien, uno podría defender o rechazar la legitimidad de que un Estado ataque sin provocación ni agresión previa el territorio de otro Estado. Si defiende esa posibilidad estaría legitimando la conquista y la opresión. Esta línea de razonamiento vulneraría principios ampliamente aceptados por la teoría política analítica contemporánea: ¿cuáles son los motivos morales que justifican un tratamiento diferenciado, es decir, que las personas de algunos Estados tienen derecho a someter a otras al saqueo y la conquista? La otra opción sería rechazar tal justificación. Toda acción militar, entonces, estaría sometida a una serie de restricciones (la especificación concreta de las cuales no es importante ahora para los propósitos del argumento) que restringiesen el uso de acciones militares a la defensa ante las agresiones exteriores. El ideal sería, entonces, una situación en la que todos los Estados cumplen esas restricciones y se abstienen de agredir a todos los demás. Pero, en esta situación ideal, la justificación del Estado desaparecería: la defensa nacional provista por el Estado no sería necesaria puesto que no se producirían agresiones desde el exterior. El cumplimiento efectivo del ideal moral de la defensa nacional legitimaría la anarquía. Por supuesto, la rápida respuesta que se podría ofrecer a esta

²⁹⁰ "if the benefits and burdens of cooperating with the state in a program necessary to secure our rational agency are fairly distributed, then all rational agents are morally obligated to participate." Mark D. Friedman, *Nozick's Libertarian Project* (Londres: Bloomsbury, 2011), p. 95.

observación es que no vivimos en un mundo ideal y, por lo tanto, existe la posibilidad de que algunos Estados se conviertan en agresores, lo que justifica la necesidad de la defensa nacional provista por el Estado. Pero ¿no nos situaría esto en una situación curiosa en términos de la justificación moral del Estado? Pues esto significaría que el problema que justifica que nosotros necesitemos un Estado es que otros tienen un Estado que puede conquistarnos y oprimirnos, y viceversa. Es decir, que el problema de la defensa nacional está causado por la falta de anarquía. De lo que podemos inferir que la curiosa justificación del Estado basada en la defensa nacional descansa sobre la suposición de que la aparición del Estado es el problema y el ideal es la anarquía. La propia justificación que ofrece Friedman del Estado como defensor de la agencia racional de las personas descansa sobre la presunción de que el Estado es la principal amenaza para la agencia racional de las personas.

Por supuesto Friedman afirma que la defensa nacional no es únicamente necesaria para defenderse del ataque de otros Estados sino también para dar respuesta a las agresiones de organizaciones terroristas bien organizadas y capaces de causar un gran daño.²⁹¹ La apelación a la existencia de organizaciones terroristas, sin embargo, plantea un serio obstáculo para la justificación del Estado de Friedman. Porque estas organizaciones, evidentemente, no constituyen Estados (si así fuese continuaríamos en el caso de la defensa nacional contra otros Estados). Sin embargo, estas organizaciones son capaces de organizarse de una forma tan eficaz como para representar una grave amenaza para los ciudadanos de un Estado, tal y como reconoce Friedman. Pero, si una organización no estatal es capaz de organizarse adecuadamente para el ataque, no queda claro cuál es el motivo por el que no se puedan articular otro tipo de organizaciones no estatales que sean capaces de organizarse adecuadamente para la defensa. De la misma forma que los Estados pueden organizarse para atacar o para defender, las organizaciones no estatales pueden hacer lo mismo. Decir lo contrario implicaría suponer que las personas son capaces de cooperar para ejercer la violencia agresiva contra otros, pero no son capaces de organizarse para defenderse del ataque de otros, una suposición que parece bastante absurda. Al incluir organizaciones privadas en el catálogo de amenazas que justifican la defensa nacional, Friedman está reconociendo de forma involuntaria la posibilidad de organizarse eficazmente en ausencia de la coerción estatal. Esto debilita seriamente su justificación de la necesidad de un Estado.

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

Por lo que respecta a la segunda de las funciones, la provisión de ley y orden, Friedman pretende justificar al Estado como proveedor exclusivo de tales bienes, siempre que tal Estado se comporte sustancialmente de acuerdo con el ideal hayekiano del ‘imperio de la ley’. En una sociedad organizada de esta forma sería legítimo excluir a agencias privadas y a ciudadanos independientes de la administración de justicia.²⁹² Esto es así porque una de las características esenciales de este ideal es la igualdad ante la ley, que implica que todos los miembros de la sociedad deben estar sometidos a las mismas reglas administradas de una forma imparcial. Para asegurar la provisión de ley y orden, que beneficia a todas las personas, ‘la ciudadanía de un Estado gobernado por el imperio de la ley ha renunciado colectivamente a la oportunidad de utilizar sus procedimientos legales preferidos individualmente.’²⁹³ Esta última afirmación resulta problemática puesto que parece desviar la argumentación desde el argumento de la equidad hacia el argumento del consentimiento voluntario, bien sea expreso o bien hipotético, cuyos problemas ya hemos examinado. Pero, además, ¿cuál es la sociedad cuyos miembros deben estar sometidos a la misma ley para que se respete el principio de igualdad? Parece claro que Friedman no se está refiriendo a la sociedad de los seres humanos en su conjunto porque la existencia de una diversidad de Estados hace imposible que todos ellos estén sometidos a las mismas reglas. Pero, si es legítimo que las personas estén sometidas a reglas que serán diferentes para los miembros de Estados diferentes, ¿por qué no es legítimo que las personas estén sometidas a reglas que serán diferentes para los miembros de agencias privadas diferentes? Apelar al principio de la igualdad ante la ley no bastaría para justificar la proscripción de las agencias privadas. Todas las personas cuyos servicios de protección fuesen suministrados, bajo las mismas reglas, por una cierta agencia privada se encontrarían entre ellas en una situación que respeta la igualdad ante la ley. Ciertamente es que podría haber conflictos entre miembros de diferentes agencias. Pero lo mismo puede ocurrir entre los ciudadanos de diferentes Estados. Si, por el mero hecho de que pueda haber conflicto entre los miembros de diversas agencias privadas y para promover la igualdad ante la ley, debiera promoverse la existencia de una única entidad que resolviese los conflictos, es decir un Estado, el mismo razonamiento tendría que aplicarse a la creación de un Estado mundial que implantase la igualdad ante la ley de forma universal. Friedman no aplica su propia idea de forma consistente, ya que da por supuesto que la sociedad en la que debemos implantar la igualdad ante la ley es la que se corresponde con la

²⁹² *Ibid.*, pp. 95-96.

²⁹³ “the citizenry of a state governed by the rule of law have collectively foregone the opportunity to employ their individually preferred legal procedures.” *Ibid.*, p. 98.

jurisdicción de un Estado en particular, ya dado. Si fuese consistente debería reconocer, o bien la legitimidad de la existencia de una multiplicidad de agencias privadas en un determinado territorio, o bien la creación de un Estado mundial como medio para establecer la igualdad ante la ley. En cualquiera de los dos casos la legitimidad de los Estados existentes quedaría en entredicho.

4. TEORÍAS DE LA GRATITUD

El último tipo de teoría transaccional que vamos a estudiar es el de las teorías de la gratitud. Según esta clase de teorías, los ciudadanos le deben al gobierno una deuda de gratitud por los beneficios que este proporciona, hayan aceptado o no esos beneficios, y esta gratitud se devuelve obedeciendo la ley y pagando los impuestos. La primera defensa de una concepción de la obligación política basada en la gratitud se encuentra en el *Critón* de Platón (50d1-51a2), en el que Sócrates afirma que debemos estar agradecidos a las leyes de la comunidad política por los beneficios que nos han proporcionado y que la obediencia a las mismas es la respuesta apropiada que debemos observar.

Este tipo de teorías presenta también serios problemas. En primer lugar, cuando la gente utiliza la palabra gratitud en el lenguaje natural se suele referir a un sentimiento moral que no implica una reciprocidad en forma de contrapartidas legalmente vinculantes o exigibles por la fuerza.²⁹⁴ Del hecho de que uno tenga una deuda de gratitud con otro por los beneficios recibidos no se sigue que esté obligado a devolver esa gratitud obedeciendo a esa persona y pagando tributos. Si alguien arriesga su vida para rescatarme de morir ahogado en un río es muy sensato pensar que yo tengo una deuda de gratitud con esa persona. Sin embargo, no parece que se siga necesariamente de este hecho que yo esté obligado a obedecer a esa persona y a pagarle un porcentaje de mis ingresos durante el resto de mis días, ni que esa persona esté legitimada para obligarme por la fuerza a hacerlo así si yo me niego. En las deudas de gratitud, el benefactor no controla el contenido de la obligación a la que está sometido el beneficiario, por lo que la implicación de que los ciudadanos deben obedecer la ley porque se han visto beneficiados por

²⁹⁴ Para Christopher Heath Wellman, es más adecuado considerar a la gratitud como una virtud que como una fuente de obligaciones. La gratitud nos da razones morales para comportarnos de una determinada forma con un benefactor, pero no nos sitúa bajo una obligación. Christopher Heath Wellman, "Gratitude as Virtue", *Pacific Philosophical Quarterly* 80, no. 3 (1999).

el Estado no es correcta: puede haber otras formas a través de las cuales el beneficiario responda adecuadamente a las demandas de la gratitud.²⁹⁵ Dorota Mokrosińska destaca que los requerimientos de la gratitud no conllevan derechos correlacionados, es decir, que el benefactor no tiene derecho a imponer su cumplimiento. Pero, cuando hablamos de que el gobierno tiene autoridad política estamos afirmando que tiene el derecho de imponer el cumplimiento de sus directivas. Por lo tanto, la gratitud es una fundamentación inadecuada de la obligación política. Si la obligación política de los ciudadanos se sostuviese sobre la gratitud, el gobierno carecería del derecho a interferir en la libertad de aquellos ciudadanos que no mostrasen el agradecimiento correspondiente:

Si yo no demuestro mi gratitud al gobierno pagando espontáneamente mis impuestos, el gobierno no tendría derecho a hacer cumplir mi pago. Al carecer de un derecho a obtener mi agradecida respuesta, el cumplimiento de mi obligación política no sería asunto suyo.²⁹⁶

Además, presumiblemente, el gobierno no es la única entidad susceptible de recibir agradecimiento por los beneficios recibidos, ¿por qué entonces es el gobierno la única entidad que requiere del cobro de impuestos en pago de tal agradecimiento?

Por otra parte, si este tipo de teorías fuesen correctas, se podrían utilizar perfectamente para justificar la institución de la esclavitud. Podemos imaginar a un amo muy benévolo que trata a sus esclavos sin crueldad y le proporciona beneficios en forma de buena alimentación, alojamiento confortable y protección contra el asalto o la agresión física de terceros. Si alguno de esos esclavos cuestionase su situación el amo podría replicarle que, dado que se le debe agradecimiento por los beneficios que proporciona, los esclavos están obligados a obedecerle

²⁹⁵ Terrence Mc Connell, "Gratitude", en *The International Encyclopedia of Ethics*, editado por Hugh LaFollete (Chichester: Blackwell Publishing, 2013), p. 2226. Klosko denomina a esta situación, el problema de la vaguedad: la existencia de una obligación derivada de la gratitud no basta para determinar cuál es la respuesta adecuada. George Klosko, "Four Arguments Against Political Obligations From Gratitude", *Public Affairs Quarterly* 5, no. 1 (1991): 34.

²⁹⁶ "if I failed to show my gratitude to the government by spontaneously paying my taxes, the government would have no right to enforce my payment. Without a claim-right to my grateful response, the performance of my political obligation would be none of its business". Dorota Mokrosińska, *Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 28-29.

y a trabajar para él. Una teoría que permita tal tipo de justificación no parece un candidato muy prometedor para fundamentar la existencia de obligaciones políticas.²⁹⁷

El argumento de la obligación política basado en la gratitud más elaborado es el de A.D.M Walker²⁹⁸. Este autor concibe al Estado como una especie de asociación de personas, por lo que, al referirse a la obligación política de una persona hacia su Estado, considera que esto significa una obligación que tiene esa persona hacia sus compatriotas entendidos de forma colectiva.²⁹⁹

La concepción de la gratitud que maneja este autor implica un conjunto de actitudes apropiadas que debe manifestar una persona hacia los beneficios recibidos por un benefactor. Estas actitudes incluyen, por un lado, mostrar su aprecio por los beneficios recibidos (aprecio expresado de una forma declarativa, por ejemplo, dando las gracias) y, por el otro lado, demostrando su buena voluntad hacia su benefactor, es decir, actuando de una forma que sea compatible con la posesión de esas actitudes.³⁰⁰

En el contexto de la obligación política Walker cree que la actitud apropiada que uno debe manifestar en agradecimiento por los beneficios recibidos es el de respetar los intereses del benefactor no actuando de una forma que resulte perjudicial para los mismos. Como, en general, el cumplimiento de la ley es algo que va a favor de los intereses del Estado³⁰¹ existe, por lo tanto, una obligación de cumplir la ley derivada del agradecimiento debido por los beneficios recibidos.

Walker no va a aportar ningún argumento para demostrar que el Estado beneficia a sus ciudadanos, ya que lo considera algo evidente e innegable.³⁰² Sin embargo, reconoce que no

²⁹⁷ Según Nancy Hirschmann, si el argumento de la gratitud fuese correcto, los ciudadanos de un Estado totalitario le deberían obligaciones de gratitud por hacer que los trenes sean puntuales o por el mantenimiento de las carreteras. Nancy J. Hirschmann, "Political Obligation", en *The Encyclopedia of Political Thought*, editado por Michael T. Gibbons (Chichester: John Wiley & sons, 2015), p. 2775.

²⁹⁸ A. D. M. Walker, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", *Philosophy & Public Affairs* 17, no. 3 (1988).

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 196.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 200.

³⁰¹ Esto no es óbice para que Walker reconozca que en algunas ocasiones la gratitud requerirá la desobediencia de los ciudadanos, por ejemplo, en aquellos casos en que la ley es manifiestamente mala.

³⁰² Klosko también cree que la gratitud no genera obligaciones lo suficientemente fuertes como para justificar las cargas que impone la obediencia a las leyes estatales (pagar impuestos, por ejemplo.) Klosko, "Four Arguments Against Political Obligations From Gratitude", p. 37. Sin embargo, Walker responde a esta crítica diciendo que el tipo de cargas que la gratitud imponga de forma general es irrelevante. Si el peso de los beneficios ofrecidos por el Estado es lo suficientemente importante, entonces las obligaciones de gratitud generadas tendrán una gran fuerza, incluso aunque sea cierto que las obligaciones que genera la gratitud en la mayoría de

todos los individuos reciben los mismos beneficios o en el mismo grado. Las diferencias en los beneficios recibidos implicarían que las obligaciones resultantes no tienen el mismo peso o la misma importancia en todos los casos. A su vez, es posible que un ciudadano sufra daños e injusticias a manos de su Estado, o que le fuese a ir mejor siendo ciudadano de otro Estado o estando libre de la jurisdicción de cualquiera de ellos. En esas situaciones habría que contrastar el peso de las evidencias a favor o en contra de tales proposiciones frente a las obligaciones derivadas del argumento de la gratitud para determinar en un caso particular si un ciudadano está obligado o no a cumplir la ley.³⁰³

Walker resume su posición a favor de una teoría de la obligación política basada en la gratitud mediante el siguiente argumento:

- 1.-La persona que se beneficia de X tiene una obligación de gratitud de no actuar en contra de los intereses de X.
- 2.-Todos los ciudadanos han recibido beneficios del Estado.
- 3.-Todos los ciudadanos tienen una obligación de gratitud de no actuar en contra de los intereses del Estado.
- 4.-La desobediencia a la ley es contraria a los intereses del Estado.
- 5.-Todos los ciudadanos tienen una obligación de gratitud de cumplir la ley.³⁰⁴

En primer lugar, este argumento estaría sujeto a las críticas elaboradas por Nozick a la posibilidad de imponer obligaciones sobre otras personas por el mero hecho de otorgar beneficios. Pero, aunque estas críticas se superasen, habría otros problemas importantes a los que debería hacer frente este argumento. Así, por ejemplo, no parece razonable suponer que el

los casos sean más débiles. A.D.M. Walker, "Obligations of Gratitude and Political Obligation", *Philosophy & Public Affairs* 18, no. 4 (1989): 363-364. Sin embargo, como ya vimos en el caso de la persona que salva a otra de morir ahogada, no parece que se siga de un gran deber de gratitud, la obligación de obedecer y pagar impuestos.

³⁰³ Walker, "Political Obligation and the Argument from Gratitude", pp. 207-208.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 205.

agradecimiento que una persona deba a otra implique la obligación de no actuar contra ninguno de los intereses de esa persona, independientemente del carácter moral de esos intereses. En el mejor de los casos, el argumento de Walker sería aceptable con la modificación siguiente: que mi obligación de no actuar de forma contraria a los intereses de mi benefactor sólo puede afectar a aquellos casos en que esos intereses, o los medios empleados por mi benefactor para alcanzar esos intereses, sean legítimos. Supongamos que el faraón de Egipto me adopta y me proporciona una vida llena de riquezas y comodidades, por lo que adquiero una obligación de gratitud hacia esa persona. El faraón sustenta gran parte de su poder sobre el uso de mano de obra esclava, de origen hebreo, y sus intereses incluyen continuar explotando a sus esclavos para afianzar su poder. Si yo descubro que tengo origen hebreo y decido liberar a mi pueblo del yugo de la esclavitud, según Walker, estoy rompiendo mi obligación de no actuar contra los intereses del faraón. Es decir que, en este caso, yo tendría la obligación de no actuar en forma alguna que promoviese la abolición de la esclavitud, pues tal acción iría en contra de los intereses de mi benefactor. Pero, dado que los intereses del faraón son ilegítimos, el agradecimiento hacia mi benefactor no puede imponer sobre mí ningún tipo de obligación de respetarlos.

En el caso de la obligación política el argumento de gratitud de Walker solo funcionaría una vez se ha justificado que el Estado dispone de legitimidad para imponer la ley. Pero Walker incurre en una petición de principio al dar por supuesto, sin ofrecer ningún tipo de justificación, que el Estado dispone de esa legitimidad. Para comprobar esto imaginemos ahora cómo funcionaría el argumento de Walker en el caso de la lucha contra el crimen en la ciudad de Gotham. Ante la impunidad con la que actúan los criminales en la ciudad de Gotham, Batman decide emprender una cruzada contra el crimen y utiliza todos sus recursos, habilidades y conocimientos para enfrentarse a los malvados como un héroe enmascarado. Gracias a su dedicación, su habilidad y su sacrificio, el crimen se reduce, las calles de Gotham se vuelven mucho más seguras y los ciudadanos pueden desarrollar sus vidas sin temor al asalto y a la violencia de los criminales. Ahora bien, Batman tiene un gran interés en que esta situación se mantenga en el tiempo, y cree que esto podría ocurrir de una forma mucho más efectiva si la gente de Gotham cumpliera una serie de normas y disposiciones que él mismo ha elaborado. Como es un ávido lector de Walker, Batman informa a los ciudadanos de Gotham de que están obligados a cumplir esas normas por el agradecimiento que le deben y resume su argumento de la siguiente forma:

- 1.-La persona que se beneficia de X tiene una obligación de gratitud de no actuar en contra de los intereses de X.
- 2.-Todos los ciudadanos de Gotham han recibido beneficios de Batman.
- 3.-Todos los ciudadanos de Gotham tienen una obligación de gratitud de no actuar en contra de los intereses de Batman.
- 4.-La desobediencia a la ley de Batman es contraria a los intereses de Batman.
- 5.-Todos los ciudadanos de Gotham tienen una obligación de gratitud de cumplir la ley de Batman.

Evidentemente, los ciudadanos de Gotham podrían replicar, con razón, que el agradecimiento debido a Batman no incluye la obligación de obedecer sus leyes ya que, a menos que Batman sea capaz de demostrar que tiene legitimidad para imponer esas leyes a todos los ciudadanos de Gotham, su interés en que todos los ciudadanos le obedezcan no puede considerarse un interés legítimo. Lo mismo ocurre con el Estado en el caso del argumento de Walker. Dado que Walker necesita de un argumento independiente para justificar la legitimidad del Estado en lo referente a la elaboración de la ley, su argumento de la gratitud no sirve para fundamentar la obligación política de los ciudadanos hacia su Estado.

CAPÍTULO 3. LAS TEORÍAS RELACIONALES DE LA AUTORIDAD

1. INTRODUCCIÓN

Debido a los problemas que presentan las teorías transaccionales algunos teóricos han elaborado otras aproximaciones diferentes al problema de la autoridad que no descansan sobre la recepción o aceptación de beneficios estatales realizada por los ciudadanos. El segundo de los tipos de defensa de la autoridad estatal que vamos a analizar es una de esas aproximaciones, que incluye teorías que podemos llamar relacionales. Este tipo de teorías pretende fundamentar la autoridad legítima de los Estados sobre la existencia de una relación moralmente significativa que comparten unas personas con otras. Ahora bien, dentro de este tipo de teorías también existe una distinción entre dos perspectivas muy diferentes. La diferencia entre ambas perspectivas deriva del carácter de la relación analizada. Así, una de ellas se centra en la relación que nos une con el resto de los seres humanos (cada uno de los cuales es considerado como un sujeto moral de igual importancia) y que sería la fuente última de nuestras obligaciones políticas. Ese es el enfoque adoptado por las teorías del deber natural. La segunda de las aproximaciones, por el contrario, pretende derivar las obligaciones políticas de la relación particular que une a las personas con los miembros de la comunidad concreta a la que pertenecen. Ese es el enfoque adoptado por las teorías asociativas.³⁰⁵ Vamos a analizar ambos tipos de enfoques para comprobar si obtienen un mejor resultado que las teorías transaccionales a la hora de resolver el problema de la autoridad política.

³⁰⁵ Samuel Scheffler sostiene que siempre existirá una tensión entre los valores de la igualdad moral y las obligaciones asociativas, puesto que se constriñen mutuamente y compiten entre ellos. Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 79-80.

2. TEORÍAS DEL DEBER NATURAL

Las teorías del deber natural establecen que la obligación política de los ciudadanos no depende de ninguna acción particular o acto voluntario que estos hayan realizado o de la relación que mantienen con otros miembros de su comunidad, sino que es una obligación que afecta a todos los seres humanos de forma universal y que viene derivada de su estatus como agentes morales. Es decir, existiría una relación moralmente significativa entre las personas, pero esa relación no sería particular, sino universal.³⁰⁶ John Rawls, tras haber abandonado su anterior concepción de la obligación política basada en la equidad, manifestó su preferencia por este tipo de justificación afirmando que el deber natural de la justicia ‘nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables.’³⁰⁷ Es decir, si un determinado Estado se comporta de forma respetuosa con los principios de justicia, el deber natural que tienen todos los seres humanos de comprometerse con esos principios demanda que los ciudadanos de tal Estado obedezcan sus leyes.³⁰⁸

Una de las críticas más tempranas a las teorías del deber natural fue expuesta por A. J. Simmons, que apeló al principio de particularidad para poner en cuestión la solidez de esta idea. Como ya vimos, el principio de particularidad postula que (en caso de que exista) la obligación política bajo la que se encuentra un ciudadano tiene que dirigirse a un Estado en particular. Es decir, si existe la obligación política y uno es un ciudadano francés, entonces está obligado a cumplir las leyes y normas del Estado francés y no las de cualquier otro Estado. Sin embargo, según Simmons, las teorías del deber natural no pueden dar cuenta satisfactoriamente del principio de

³⁰⁶ “Las necesidades y capacidades humanas compartidas dan lugar a cierto tipo de relación entre las personas *qua* personas – todas las personas están relacionadas unas con otras en virtud de su personalidad, en el sentido de que todas las personas son miembros de una comunidad de la humanidad”. “Shared human needs and capacities do give rise to some sort of relation among persons *qua* persons – all persons are related to each other in virtue of their personhood in the sense that all persons are members of a community of humanity”. Kevin K. W. Ip, *Egalitarianism and Global Justice From a Relational Perspective* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016), p. 18. Las teorías de la ley natural, tradicionales o modernas, en tanto apoyan algún tipo de autoridad política como elemento necesario para el florecimiento de las personas, podrían entrar dentro de las teorías del deber natural. Ver Kent Grenawalt, “The Natural Duty to Obey the Law”, *Michigan Law Review* 84, no. 1 (1985): 9. Sin embargo, los autores analíticos que adoptan el principio del deber natural como fundamento de la obligación política no pertenecen a la tradición de la ley natural, ni aceptan sus principales postulados metafísicos.

³⁰⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1979), p. 116.

³⁰⁸ Según Kasper Lippert-Rasmussen, la concepción de la justicia de Rawls incorpora el ideal relacional de la justicia (en el que la justicia de una situación depende de que las relaciones sociales tengan ciertas características deseables) a través de su primer principio de justicia. Kasper Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism: Living as Equals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), pp. 5-7. Si esto es cierto, entonces el deber natural de obedecer instituciones justas incorpora este aspecto relacional.

particularidad. Si es cierto, tal y como afirma Rawls, que uno está obligado a defender y a obedecer a aquellas instituciones que son justas y, si suponemos que en un momento dado hay más de un Estado que cumple esa condición, entonces se seguiría que las teorías del deber natural nos imponen la obligación de obedecer simultáneamente a todos esos Estados. Sin embargo, esto es algo que contradice las intenciones de los teóricos de la obligación política basada en el deber natural, que consisten en justificar por qué está uno obligado a respetar y a obedecer exclusivamente las leyes del Estado al que pertenece. Según Simmons, el hecho de que Rawls hable de aquellas instituciones que ‘nos son aplicables’ no resuelve este problema. Si con esa cláusula uno se refiere a aquellas instituciones justas que operan en un territorio y que, por lo tanto, afectan a todos sus residentes no hay ninguna razón para creer que de esa aplicación se siga ningún deber de obedecer a tales instituciones. El mero hecho de haber nacido en un territorio determinado es un accidente del que uno no es responsable y, por lo tanto, no basta para otorgar una diferencia moral significativa a esas instituciones concretas frente a otras.³⁰⁹

El principio de la particularidad, implícito en las teorías de la obligación política, ha sido criticado por una serie de autores que defienden una concepción cosmopolita de la justicia. Según Thomas Pogge, todas las posturas cosmopolitas comparten tres principios esenciales:

Primero, el *individualismo*: las unidades últimas de preocupación son los seres humanos o las personas, en lugar de, digamos, líneas familiares, tribus, comunidades, naciones o estados étnicos, culturales o religiosos. Estos últimos pueden ser unidades de interés solo indirectamente, en virtud de sus miembros individuales o ciudadanos. En segundo lugar, la *universalidad*: el estatus de unidad última de preocupación atañe a todos los seres humanos vivos por igual – no solo a algunos subconjuntos, como hombres, aristócratas, arios, blancos o musulmanes. Tercero, *generalidad*: este estatus especial tiene fuerza global. Las personas son las últimas unidades de preocupación para todos – no solo para sus compatriotas, colegas religiosos o similares.³¹⁰

³⁰⁹ Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, pp. 147-156.

³¹⁰ “Three elements are shared by all cosmopolitan positions. First, *individualism*: the ultimate units of concern are human beings, or persons – rather than, say, family lines, tribes, ethnic, cultural, or religious communities, nations, or states. The latter may be units of concern only indirectly, in virtue of their individual members or citizens. Second, *universality*: the status of ultimate unit of concern attaches to every living human being equally – not merely to some sub-set, such as men, aristocrats, Aryans, whites, or Muslims. Third, *generality*: this special

Dado que los principios de justicia tienen un alcance universal, esto implica, según algunos de estos autores cosmopolitas, que las fronteras estatales son elementos arbitrarios que no pueden justificar la imposición de obligaciones especiales sobre aquellos que se encuentran en su interior.³¹¹ Así, autores como Caney, apuntan que las personas tienen una serie de derechos universales que actúan como trasfondo sobre el cual se pueden generar derechos especiales.³¹² Aquellos que lo deseen pueden realizar contratos entre ellos que crearán estos derechos especiales, pero que, a su vez, solo afectarán a aquellos que hayan otorgado su consentimiento voluntariamente. De esta forma se pueden crear asociaciones de diverso tipo que pueden imponer obligaciones basadas en el consentimiento voluntario de las partes. Pero el Estado no es una de estas organizaciones: no se forma mediante contratos y acuerdos voluntarios entre las personas, por lo que no puede generar este tipo de obligaciones especiales.

Vamos a analizar las respuestas que han ofrecido algunos de los teóricos para hacer frente a este problema y garantizar la aplicación del principio de particularidad de una forma respetuosa con el principio del deber natural. En primer lugar, estudiaremos los argumentos de Jeremy Waldron, que descansan sobre la idea de que el Estado es la única institución capaz de hacer respetar la justicia en un territorio dado, mediante la aplicación de principios distributivos de rango limitado. Anna Stilz, por su parte, combina esa idea con la noción kantiana de una federación de Estados como solución para los problemas internacionales de la justicia. Christopher Wellmann, se centra en otro tipo de deber natural: las obligaciones samaritanas que tienen las personas de rescatar a otras de graves peligros, cuando el coste de actuar así sea bajo, lo que implica, según este autor, la obligación de crear un Estado y de respetar sus leyes. Por

status has global force. Persons are ultimate units of concern for everyone – not only for their compatriots, fellow religionists, or such like.” Thomas W. Pogge, “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics* 103, no. 1 (1992): 48-49.

³¹¹ Según Angela Taraborrelli, existen tres tipos de cosmopolitismo: moral, político-legal, y cultural. Los tres tipos destacan la importancia moral de nuestra común humanidad y la obligación de promover la justicia a nivel global, pero sólo el cosmopolitismo político-legal promueve la institucionalización de la democracia a nivel global mediante el desarrollo de instituciones que permitan la participación de todos los seres humanos. Aunque algunos de estos autores cosmopolitas defienden la creación de un Estado mundial, muchos otros prefieren un sistema que limite la soberanía de los Estados actuales a través de la articulación de instituciones de gobernanza supranacional. Angela Taraborrelli, *Contemporary Cosmopolitanism* (Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2015), pp. 47-49. Ver también, Shmuel Nili, “Who Is Afraid of a World State? A Global Sovereign and the Statist-Cosmopolitan Debate”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 3 (2015): 242; Robert E. Goodin, “Enfranchising All Affected Interests and Its Alternatives”, *Philosophy & Public Affairs* 35, no. 1 (2007): 64.

³¹² Simon Caney, *Justice Without Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 78. Ver también, Robert E. Goodin, “What Is So Special About Our Fellow Countrymen?”, *Ethics* 98, no. 4 (1988).

último, Massimo Renzo cree que el deber natural de evitar causar riesgo a los demás demostraría la obligación política de los ciudadanos hacia su Estado.

2.1 Las instituciones de rango de aplicación limitado de Waldron

Jeremy Waldron intenta compatibilizar la defensa de la autoridad particular de los Estados fundada sobre una teoría del deber natural con una concepción universal de la justicia. Según él, los principios de justicia (que no pueden determinar distribuciones por sí mismos, sino que requieren para ello de instituciones) se pueden implementar mediante instituciones cuyo rango de aplicación es limitado. Para defender esta postura apela a la posición kantiana sobre la necesidad del Estado como medio imprescindible para salir del estado de naturaleza y resolver conflictos entre las personas sobre la propiedad de los diferentes recursos. Según Waldron, y dado que no es posible aguardar a que se manifiesten todos los posibles conflictos para resolverlos de una vez por todas, la postura kantiana implica que uno debería ‘entrar rápidamente en una forma de sociedad con las personas inmediatamente adyacentes a mí, aquellas con cuyo interés es probable que el uso de mis recursos plantee los conflictos más frecuentes y peligrosos...Usaré la noción de un territorio para referirme a cualquier área dentro de la cual los conflictos deben resolverse para que sea posible un sistema estable de uso de los recursos entre los habitantes.³¹³ Sería en el interior de esta área donde se aplicarían los principios de justicia para la resolución de conflictos. Esto le permite a Waldron establecer una diferencia entre los habitantes del territorio y los forasteros.³¹⁴

Partiendo de las consideraciones anteriores Waldron estipula tres demandas que una institución debería plantear a las personas para poder funcionar adecuadamente en la administración de principios de justicia distributiva de rango limitado. La primera de esas demandas sería la de la propia justicia, es decir, que la institución cumpla con los requerimientos de los principios de

³¹³ “I should enter quickly into a form of society with those immediately adjacent to me, those with whose interest my resource use is likely to pose the most frequent and dangerous conflicts...I shall use the notion of a territory to refer to any area within which conflicts must be settled if any stable system of resource use is to be possible among the inhabitants.” Jeremy Waldron, “Special Ties and Natural Duties”, *Philosophy and Public Affairs* 22, no 1 (1993): 15.

³¹⁴ Según Serge Pukas, la distinción de Waldron entre miembros y forasteros descansa sobre la existencia de requerimientos morales de equidad entre los primeros, por lo que su teoría del deber natural no puede proporcionar una explicación autónoma de la obligación política. Serge Pukas, “Waldron’s Defense of the Natural Duty of Justice Revisited”, *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 14, no. 1 (2007): 49.

justicia en la resolución de los conflictos y que las partes afectadas los acepten. La segunda demanda consistiría en que las personas sometidas a la jurisdicción de la institución deben aceptar su supervisión en la implementación de los principios de justicia, es decir, que deben ser funcionarios de la institución los que arbitren disputas sobre la aplicación de los principios. Por último, la tercera de las demandas es que tanto los miembros de la institución como los forasteros deben abstenerse de interferir, atacar o sabotear los intentos de la institución por aplicar los principios de justicia.³¹⁵ De estas tres demandas, las dos primeras son de rango limitado, es decir se aplican solamente a las personas que se encuentran en el interior de la institución mientras que la tercera sería de aplicación universal a todo el mundo.

Las tres demandas anteriores son necesarias para que una institución pueda desarrollar su función de administrar unos principios de justicia de rango limitado, pero ¿cómo se establece que una determinada institución está autorizada a cumplir esa función? En el caso de una organización que pretenda impartir justicia en un territorio determinado, Waldron dice que hay otras tres condiciones que la organización debe cumplir antes de que las demandas del deber natural (que obligarán a la obediencia a las personas de ese territorio) entren en juego: esa organización debe ser justa, efectiva y legítima.³¹⁶

Cuando una organización se comporta de acuerdo con los principios de justicia cumplirá la primera de las condiciones; cuando sea capaz de implementar de forma efectiva la justicia en un territorio determinado, cumplirá la segunda. Por lo que respecta a la tercera condición, una organización será legítima, según Waldron, cuando existan razones para reconocerla como la única que debe impartir justicia en un territorio dado o en relación con las reclamaciones que estén en juego. La legitimidad, para este filósofo, es, pues, una característica que sólo puede poseer una única organización y que excluye a todas las demás.³¹⁷

Para explicar el requerimiento de la legitimidad Waldron alude en primer lugar a la importancia de que existan instituciones que impartan justicia. Sin instituciones políticas se multiplicarán los conflictos y la violencia impidiendo que las personas lleven una vida decente. En segundo lugar, para explicar por qué debe haber sólo una institución ocupada de impartir justicia en un territorio utiliza una serie de argumentos: la existencia de una multiplicidad de agencias en un

³¹⁵ Waldron, "Special Ties and Natural Duties", pp. 15-17.

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 20-22.

³¹⁷ *Ibid.*, p.22.

territorio conduciría a que estas se peleen entre sí, cosa que sería peor incluso que el estado de naturaleza hobbesiano, puesto que habrá una mayor organización en la ejecución de la violencia y de la guerra.³¹⁸ Por otra parte, la existencia de una única entidad con autoridad sobre un territorio es necesaria para garantizar la cooperación y para solucionar problemas de coordinación. Finalmente, y siguiendo el criterio de Rawls, las instituciones de una sociedad se deben evaluar de forma conjunta. La justicia es sistemática y ‘la sistematicidad puede depender de que exista un único conjunto de instituciones interrelacionadas’.³¹⁹ Por último, y dado que hay razones para desear un único sistema institucional de aplicación de la justicia en un territorio dado, el mero hecho de que ya exista un Estado en él que se ocupe de esas funciones será, en la mayor parte de los casos, motivo suficiente para que esa sea la organización que merezca nuestro apoyo. En el caso de que hubiera más de un competidor por esa posición en un mismo territorio,³²⁰ habría motivos para escoger aquella organización que contase con un mayor apoyo popular.³²¹

Una institución que operase en un territorio y contase con los atributos de justicia, efectividad y legitimidad, tendría, por lo tanto, el derecho a contar con la obediencia y la lealtad de sus habitantes, independientemente del consentimiento de estos.³²²

En principio podemos considerar plausible la idea principal de Waldron: la de que es posible que existan instituciones encargadas de aplicar la justicia, basándose en principios universales, que impongan obligaciones de rango limitado. Tales principios universales de justicia pueden imponer un marco general de derechos que puede ser desarrollado posteriormente de forma convencional o consuetudinaria y aplicado por una institución particular, de tal forma que ese desarrollo, compatible con los principios universales de justicia, afectaría sólo a un grupo particular de gente y no a toda la humanidad. Esta idea es compatible, por ejemplo, con el anarcocapitalismo. Podemos considerar que existen unos principios universales de justicia, basados en los derechos de propiedad, que pueden ser desarrollados de diversas maneras, bien

³¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

³¹⁹ ‘systematicity may depend on there being a unique set of interrelated institutions.’ *Ibid.*, p. 24.

³²⁰ Waldron pone como ejemplo el IRA en Irlanda del Norte, que realizaba muchas de las funciones de las que se encargan los Estados.

³²¹ Esto, sin embargo, no supone, según este autor, la reintroducción del principio del consentimiento, puesto que, entre otros motivos, el apoyo popular se emplearía para seleccionar la más apropiada de las instituciones que debe encargarse de impartir justicia en un territorio, no para justificar la obligación política de los ciudadanos a la misma.

³²² *Ibid.*, p. 27.

sea a través de normas consuetudinarias o bien mediante organizaciones privadas. Pero, para utilizar esta idea con la finalidad de justificar la obligación política hacia los Estados, Waldron debe añadir la suposición de que sólo una de esas instituciones puede tener legitimidad para impartir justicia en un territorio. Sin embargo, los argumentos ofrecidos para apoyar esta suposición no son satisfactorios. No hay razones para pensar que una única organización encargada de impartir justicia sea necesaria para garantizar la cooperación, resolver los problemas de coordinación y ofrecer una mayor sistematicidad.

Waldron dice que la justicia es, en parte, una cuestión de cooperación y que esta se asegura cuando se reduce el número de instituciones encargadas de la resolución de algún problema. Así, por ejemplo, una persona que quiera cooperar para hacer frente al problema de la pobreza puede que se vea disuadida si no existe un esfuerzo compartido, que puede depender de la existencia de una única institución:

Una pluralidad de instituciones demasiado grande puede disolver las ventajas de un esquema seguro de cooperación y reintroducir el caos de una serie de iniciativas transversales, cada una de las cuales parece inútil en sí misma.³²³

Estas afirmaciones son muy poco sólidas. En primer lugar, son auto contradictorias. Porque, para poder crear esa única organización que garantice la cooperación, las personas deben cooperar entre ellas. Pero su cooperación no puede depender de la existencia previa de una única organización que todavía no han creado. Luego la cooperación debe ser necesariamente posible y suficientemente segura en ausencia de una única organización que promueva la cooperación³²⁴. Por otra parte, existen numerosos motivos que pueden llevar a la gente a cooperar, aunque no exista una única organización que asegure la cooperación: las personas pueden cooperar por motivos prudenciales (obtienen un beneficio de la cooperación), por cuestiones biológicas, por costumbres y convenciones sociales, por requerimientos morales y religiosos, etc.³²⁵ Además, se puede comprobar históricamente cómo la cooperación ha emergido y prosperado, en múltiples ámbitos de la vida humana, sin necesidad de que exista

³²³ "Too great a plurality of institutions may dissolve the advantages of an assured scheme of cooperation and reintroduce the chaos of a number of cross-cutting initiatives, each of which seems futile in itself." *Ibid.*, p. 23.

³²⁴ Esto tiene que ocurrir incluso en el caso de una organización que se impone coactivamente sobre un grupo de gente, puesto que aquellos que forman parte de ella deben cooperar voluntariamente entre ellos para poder someter a esa población.

³²⁵ Ver Gary Chartier, *Anarchy and Legal Order. Law and Politics for a Stateless Society* (Nueva York: Cambridge University Press, 2013), pp. 165-176.

una única institución encargada de promoverla. El lenguaje, el folclore o el derecho consuetudinario son todos ejemplos de aspectos de la vida humana que requieren de la cooperación de un inmenso número de personas durante un largo período de tiempo y que no necesitaron de la existencia de una única organización encargada de promoverlos para aparecer. La cooperación en diferentes empresas o actividades, que a su vez pueden competir entre sí, fomenta la comparación entre los resultados obtenidos, el descubrimiento de nuevas soluciones y la utilización efectiva de los recursos. La multiplicación de organizaciones es un hecho positivo en numerosos aspectos de la vida:

En el sector privado observamos que existen muchas organizaciones que realizan idénticas funciones en espacios muy próximos. Existen calles llenas de bares uno al lado del otro, numerosas empresas compitiendo en fabricar pan, pasteles, tornillos, bolígrafos o cualquier otra cosa (incluso se considera que es lo ideal, pues compiten entre sí y mejoran sus productos). En el mundo de la ciencia se considera positivo la redundancia, esto es, que existan varios grupos de investigación sobre el mismo tema, hasta el punto de que es frecuente reunirse periódicamente en congresos y seminarios, y la cooperación formal e informal entre ellos es habitual.³²⁶

Si fuese cierto lo que plantea Waldron, numerosos ejemplos de cooperación que nos proporciona Internet serían inconcebibles. Las enciclopedias online como Wikipedia, que se nutren de la colaboración de multitud de personas de todo el mundo, no podrían haber aparecido si fuese necesaria la existencia de una única organización territorial encargada de promover la cooperación. Sin embargo:

los esfuerzos voluntarios sociales a través de Internet se han vuelto simples, directos, pero a menudo muy útiles y productivos...el valor de lo que pueden lograr estos grupos no institucionales y voluntarios a menudo es tan grande como inesperado.³²⁷

Por lo que respecta a los problemas de coordinación, Waldron cree que la necesidad de que haya una única organización encargada de la justicia se deriva, en algunos casos, de la existencia de múltiples esquemas posibles que son igualmente justos. Para explicar este punto alude a la

³²⁶ Miguel Anxo Bastos Boubeta, "Redundancia, escala y duplicidad en la administración: una crítica de los mitos acerca de la racionalidad administrativa en las propuestas de reforma de la administración pública española". *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, no. 65 (2016): 141.

³²⁷ "social voluntary efforts via the Internet have become simple, straightforward, yet often highly useful and productive...the value of what can be achieved by such non-institutional, voluntary groups is often as great as it is unexpected." Dan O'Sullivan, *Wikipedia: A New community of Practice?* (Farnham: Ashgate, 2009), p. 74.

posibilidad de conducir por la izquierda o por la derecha. Aunque ambos sistemas sean justos, no se puede permitir que coexistan en el mismo territorio y, por eso, es imprescindible que se seleccione solo uno de ellos³²⁸. Sin embargo, el error en el razonamiento de Waldron es que, de la necesidad de que haya un único sistema allí donde hay una pluralidad de esquemas posibles en una determinada área de la acción humana (por ejemplo, la conducción en carreteras) deriva la necesidad de que exista una única entidad para seleccionar un único sistema allí donde hay una pluralidad de esquemas posibles *en todas las áreas de la acción humana* (la conducción en carreteras y todas las demás). Esto no se sigue. Es perfectamente posible considerar que debe ser una organización la que seleccione cuál es el esquema que va a operar en un determinado territorio (dentro de una pluralidad de esquemas igualmente justos) en lo relativo a las carreteras sin tener que considerar, al mismo tiempo, que tenga que ser esa misma organización la que seleccione el esquema que va a operar en el mismo territorio para otras cosas completamente diferentes donde también puedan aparecer problemas de coordinación, por ejemplo los aeropuertos.

Pero, además, hay otro problema más grave en este razonamiento: Waldron da por supuesto que la única forma posible de superar los problemas de coordinación es la selección deliberada de una convención (por ejemplo, conducir por la izquierda o por la derecha) mediante la decisión de una autoridad central. Pero esto es, simplemente, falso. Existe, por lo menos, otro medio: la selección espontánea de una convención mediante la costumbre. De hecho, en numerosas ocasiones, la decisión autoritaria del Estado no consiste más que en la codificación legal de una costumbre previa que había dado respuesta de forma espontánea a los problemas de coordinación. El propio ejemplo de Waldron confirma este punto. En muchos países del mundo no se legisló sobre el lado de la carretera por el que había que circular hasta el siglo XIX y, cuando se hizo, en muchos casos simplemente se codificó lo que ya era una costumbre establecida. Así, mientras que en el territorio francés se modificó autoritariamente durante la Revolución Francesa la convención establecida sobre el lado de la carretera por el que debían circular los coches de caballos, en Gran Bretaña, por el contrario, se sigue manteniendo la convención sobre la conducción por el lado izquierdo de la carretera, que emergió de forma consuetudinaria, gradual y evolutiva.³²⁹ Robert Sugden explica así el caso británico:

³²⁸ Waldron, "Special Ties and Natural Duties", pp. 23-24.

³²⁹ Ver H. Peyton Young, "The Economics of Convention", *Journal of Economic Perspectives* 10, no. 2 (1996): 106.

Si lo atraparan conduciendo en el lado derecho de la carretera, normalmente se le multaría, no bajo ninguna ley que requiera específicamente que conduzca por la izquierda, sino con la acusación general de "conducción peligrosa". Claramente, es peligroso conducir por la derecha, pero solo porque todos los demás conducen por la izquierda. En otras palabras, conducir por la derecha es ilegal porque es contrario a lo convencional: la ley sigue la regularidad en el comportamiento, y no al revés.³³⁰

También hay serias dudas de que la demanda de sistematicidad a la que hace referencia Waldron sirva para defender su punto de vista. Imaginemos que Waldron tiene razón y la justicia es sistemática, por lo que hay que juzgar las instituciones de una sociedad de forma conjunta ¿Se sigue de esto que tengamos razones para preferir una única organización encargada de la justicia en un territorio? La respuesta es no. El requerimiento de sistematicidad, por sí mismo, no nos dice nada sobre qué tipo de estructura institucional tendrá mayores probabilidades de respetarlo. Una estructura descentralizada de articulación de la justicia puede contar con más incentivos y mejor información para desplegar una mayor sistematicidad. Waldron asume que será más fácil para una única organización que desarrolle una articulación sistemática de la justicia, pero no da ninguna prueba para convencernos de que ello ocurrirá así. Pensemos en otros casos que requieren de sistematicidad como, por ejemplo, el de la investigación científica. Los descubrimientos y hallazgos de las diferentes disciplinas deben contribuir a la creación de un cuerpo coherente de conocimientos cuyas proposiciones no entren en conflicto y se contradigan entre sí. Sin embargo, no se sigue de esto que deba existir una única organización encargada de la investigación científica en un territorio. De hecho, la investigación científica funcionó de forma descentralizada en los momentos más brillantes de su historia. Existen evidencias de que la colaboración descentralizada es fundamental para el avance de los descubrimientos científicos ya que las comunidades científicas descentralizadas con equipos de investigación independientes generan resultados más robustos y replicables que las centralizadas.³³¹

³³⁰ "The British rule of driving on the left provides another example. If you were caught driving on the right-hand side of the road you would normally be charged, not under any law specifically requiring you to drive on the left, but with the catch-all offence of 'dangerous driving'. Clearly it is dangerous to drive on the right, but only because everyone else drives on the left. In other words, driving on the right is illegal because it is contrary to convention: the law follows the regularity in behaviour, and not the other way round." Robert Sugden, *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare* (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2005), p.6.

³³¹ Valentin Danchev, Andrey Rzhetsky, y James A. Evans. "Meta-Research: Centralized scientific communities are less likely to generate replicable results." *eLife* 8 (2019): e43094.

Si no hay razones para aceptar que el principio de legitimidad deba aplicarse en exclusivo a una única organización en un territorio dado, desaparece la obligación política hacia los Estados. Ninguna organización estaría legitimada para reclamar la obediencia de todos los habitantes de un territorio cuando no existen razones suficientes para excluir la presencia de agencias competidoras en el mismo.

Imaginemos, sin embargo, que se pudieran superar las objeciones anteriores y que acabásemos concluyendo que Waldron tiene razón en lo que concierne a la legitimidad. Aun así, habría problemas muy importantes para su argumentación. Toda la defensa de la unidad de un sistema institucional como elemento necesario para la articulación e implementación de la justicia tendría unas consecuencias indeseables que convierten en muy poco plausible su utilidad como defensa del principio del deber natural de la obligación política. Porque, si Waldron tuviera razón en sus argumentos, deberíamos sacar la conclusión lógica de que es imposible la defensa de la justicia a nivel internacional. Si la existencia de diversas organizaciones en un determinado territorio implica que estas entrarán en un conflicto continuo, que sería peor incluso que el estado de naturaleza por su capacidad de organización para la violencia, entonces una situación aún peor se seguirá a nivel global de la consolidación de Estados asentados en determinados territorios. En el territorio global, no habría una única entidad ocupada de impartir justicia, luego los diferentes Estados entrarían en conflicto continuo que sería incluso peor que el estado de naturaleza por su mayor capacidad para desplegar recursos para la guerra. Si la ausencia de una única organización destinada a impartir justicia impide o dificulta la cooperación, la existencia de múltiples Estados impedirá o dificultará la cooperación y la resolución de conflictos a nivel internacional. Si es necesario que haya una única organización para resolver los problemas de coordinación estos serán un problema irresoluble en el escenario mundial. Por último, si la justicia demanda sistematicidad y esta puede depender de la interrelación de un único sistema de instituciones, entonces, el mundo está condenado a la injusticia en las relaciones entre Estados, dado que no existe una única organización global de justicia sino una variedad de Estados soberanos, variedad que excluye la posibilidad de sistematicidad en la justicia de las relaciones internacionales. De tal forma que Waldron quedaría enfrentado a un grave problema: los mismos argumentos sobre los que sostiene sus principios de justicia de rango de aplicación limitado condenarían cualquier posibilidad de aplicación de la justicia a nivel global; esta es una defensa muy poco plausible de una concepción del deber natural, ya que la obligación política de los ciudadanos hacia su Estado

particular obligaría a la injusticia de los Estados entre sí y atacaría, de esta forma, los principios universales de justicia sobre los que se sostiene tal concepción.

2.2 La federación kantiana de Estados de Anna Stilz

Esta autora va a hacer frente al problema que plantean las acusaciones de los cosmopolitas en relación con el principio de particularidad, defendiendo en el proceso la justificación moral del Estado, mediante el recurso a ciertas ideas fundamentales que encuentra en la obra de Kant y de Rousseau. Para Stilz es compatible la existencia de obligaciones especiales de los ciudadanos hacia las instituciones políticas de su país con la apelación a ciertos principios universales de justicia. En primer lugar, va a afirmar que ‘la existencia del Estado como institución puede ser justificada por el hecho de que nos ayuda a realizar algún valor pre institucional que, posiblemente, no podría ser realizado sin él’³³². Ese valor es el de la igual libertad, que consiste en la independencia frente a la sujeción a las voluntades de otras personas privadas, y que es la principal demanda de la justicia.³³³ En segundo lugar, dada la importancia de la justicia, y dado que es un valor que requiere de la cooperación con otros para ser alcanzado, Stilz cree que hay razones suficientes para que las personas apoyen las instituciones de su Estado particular y para que muestren solidaridad hacia sus conciudadanos.

Por lo que respecta a la primera de las afirmaciones, según Stilz, el Estado es la única institución que puede conseguir la realización de la justicia mediante la definición y defensa de una esfera de libertad para todos, de una forma pública e imparcial, que nos libera de la sujeción a las voluntades privadas de otras personas.

Para esta autora la justicia es un valor que sólo puede ser aplicado por instituciones y, por eso, ‘pertenece primero y sobre todo a la evaluación de actos institucionales públicos, no a los actos individuales de personas privadas’.³³⁴ La justicia es un principio universal, pero se diferencia de otros principios de moralidad personal por dos motivos³³⁵. Primero, es indeterminada, lo que

³³² “the existence of the state as an institution can be justified by the fact that it helps us realize some preinstitutional value that could not possibly be realized without it.” Anna Stilz, *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation and the State* (Princeton: Princeton University Press, 2009), p.21.

³³³ Por eso Stilz utilizará en su argumentación ambos términos de forma intercambiable.

³³⁴ *Ibid.*, p.147.

³³⁵ *Ibid.*, pp. 146-147.

quiere decir que la especificación concreta de su contenido debe realizarse mediante la ley positiva y, segundo, esa especificación no puede emprenderse por personas privadas sino por instituciones públicas: en ausencia de un Estado legítimo las obligaciones de una persona hacia otra (tales como respetar su propiedad o no interferir con su persona) permanecerían sin precisar objetivamente ya que no habría una corte de apelación más alta encargada de hacerlo y, por lo tanto, quedarían al arbitrio de la interpretación privada de las personas, lo que a su vez daría lugar a la arbitrariedad y la dominación:

Uno debe obligaciones políticas a un Estado justo en particular, por lo tanto, no porque esté especialmente predispuesto a su favor, sino porque solo él es capaz de establecer reglas públicas de justicia. El Estado democrático es la institución que tiene la autoridad para definir lo que la libertad igual requiere en una porción determinada de la tierra. De hecho, si lo que he estado argumentando es correcto, es la única institución posible que puede desempeñar este papel.³³⁶

Para que un Estado sea legítimo tiene que configurarse democráticamente y tiene que respetar unos límites a su autoridad. Esos límites incluyen el respeto a la inviolabilidad de la persona, el establecimiento de una esfera de libertad negativa donde cada uno pueda perseguir sus propios fines sin interferencia, y el respeto a unas condiciones mínimas que incluyen la libertad de conciencia, de expresión, de movimiento y la satisfacción de las necesidades básicas, entre otras.³³⁷ Cuando un Estado se comporta de acuerdo con esas limitaciones mínimas aquellos que residen en su territorio deberían considerarse a sí mismos obligados a pagar impuestos y a obedecer sus leyes.³³⁸ Si, por el contrario, el Estado vulnera esos límites, y por lo tanto sus leyes no se adecúan, ni siquiera mínimamente, a los requerimientos de la igual libertad, sus ciudadanos no se encontrarán bajo ninguna obligación hacia el mismo.³³⁹

Por lo que respecta a la cuestión de la justicia internacional, Stilz rechaza tanto el punto de vista que afirma que la justicia sólo es posible entre miembros del mismo Estado y que no tenemos obligaciones de justicia distributiva hacia extranjeros (perspectiva que denomina estatismo)

³³⁶ "One owes political obligations to a particular just state, then, not because one is specially biased in favor of it, but because only it is capable of laying down public rules of justice. The democratic state is the institution that has the authority to define what equal freedom requires over a given portion of the earth. Indeed if what I have been arguing is correct, it is the only possible institution that could play this role." *Ibid.*, p. 149.

³³⁷ *Ibid.*, pp. 154-156.

³³⁸ Los que visitan un Estado de este tipo deberían considerarse obligados a respetar sus leyes.

³³⁹ *Ibid.*, p. 157.

como la visión cosmopolita que afirma que las obligaciones de la justicia son las mismas para todos, independientemente del Estado en el que residan las personas. Stilz va a defender una posición intermedia que denomina *internacionalismo liberal*. Desde este punto de vista, es necesario construir una institución jurídica global para regular cuestiones relativas a los derechos de propiedad, pero las obligaciones que impondrá esta institución serán diferentes de aquellas que se aplican en el interior de los regímenes y obligarán a los Estados, no a los individuos.³⁴⁰ Esta institución no tiene por qué ocuparse de una distribución igualitaria de recursos entre los miembros de diferentes Estados, sino de evitar que los miembros de alguno de ellos ejerzan sobre los miembros de otros una coerción injustificada que pone en riesgo su igual libertad. De esta forma sería compatible el principio universal del respeto a la igual libertad de los individuos con la consideración de los Estados como instrumentos moralmente valiosos y medios necesarios para la realización de la justicia. Esta es la posición, a grandes rasgos de esta autora. Pasamos ahora a la crítica.

Como vemos, según Stilz, el Estado es imprescindible para la realización de la justicia puesto que esta debe ser aplicada por instituciones y no por personas privadas. Sin embargo, aunque esto sea cierto, no se sigue de ahí que tenga que existir un monopolio estatal de la justicia. Es perfectamente compatible que la justicia sea aplicada por instituciones sin que, a la vez, exista una única entidad encargada de esa función. Sin embargo, Stilz cree que el Estado debe ser la institución exclusiva que se ocupe de la determinación y aplicación de la justicia por dos motivos principales. En primer lugar, porque, según ella, la indeterminación de la justicia hace imprescindible la utilización de la ley positiva para concretar y especificar su contenido. En segundo lugar, porque debe existir una corte de apelación definitiva, es decir, un árbitro final de las disputas, que establezca de una vez por todas cuáles son las obligaciones recíprocas que tienen las personas. Por lo que respecta al primero de los puntos, Stilz está confundiendo la legislación estatal con la ley. Como ya vimos, existe una multitud de ejemplos de sistemas legales, evolutivos y consuetudinarios, que especifican el contenido de las obligaciones jurídicas de las personas sin necesidad de acudir a un monopolio de la ley en un territorio dado. Por lo que respecta al segundo de los puntos, Stilz comete una falacia reiterada con profusión en el pensamiento político: del hecho de que tenga que existir un árbitro final para cada una de las disputas jurídicas no se sigue que tenga que existir un único árbitro final para todas las

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

disputas. Quizá, se podría responder que sólo un monopolio de la ley garantizará que las decisiones judiciales sean aceptadas por aquellos que resultan afectados, gracias al control exclusivo de los mecanismos de la coerción física. Pero esto no sería una respuesta acertada: sistemas legales como el de la ley mercatoria medieval conseguían la aceptación generalizada de sus decisiones judiciales sin el uso de la coerción, sino a través de medios tales como la amenaza del boicot y la exclusión social³⁴¹. En la actualidad se está extendiendo el recurso a métodos alternativos de resolución de conflictos basados en la voluntariedad, la negociación y la búsqueda de una solución consensuada, métodos que son más eficientes que los de la justicia estatal y que consiguen la aceptación de las partes y la resolución exitosa de los conflictos en un gran número de casos.³⁴²

Además, la idea de que el Estado es imprescindible para conseguir una interpretación imparcial de la ley que evite la arbitrariedad de las interpretaciones privadas es una asunción estatista que no tiene apoyo racional. John Hasnas afirma que en un sistema legal controlado por un monopolio estatal existe, de forma ineludible, una multitud de leyes y normas contradictorias, expresadas de forma equívoca, que permite una variedad de posibles interpretaciones y que provoca que, en la práctica, la determinación y la interpretación de las normas reflejen siempre las ideas personales de aquellos que están al cargo de las instituciones estatales.³⁴³ Por su parte, Wiśniewski sostiene que un monopolista de servicios legales se encuentra en la misma posición que el usuario de un lenguaje privado: ambos, sea cual sea la interpretación de las normas que adopten, siempre pueden afirmar que están adoptando una interpretación correcta, dado que son ellos los encargados exclusivos de establecer e interpretar la ley. No hay forma posible, en ausencia de competencia, de garantizar que las decisiones del monopolio público no son más que las manifestaciones del capricho privado de sus dirigentes.³⁴⁴ Vemos, por lo tanto, que el Estado no dispone de las características que Stilz le adjudica y sobre las que se fundamentarían sus pretensiones de legitimidad.

³⁴¹ Bruce L. Benson, "The Spontaneous Evolution of Commercial Law," *Southern Economic Journal* 55, no. 3 (1989): 649.

³⁴² Ver Pascual Ortuño Muñoz, *Justicia sin jueces. Métodos alternativos a la justicia tradicional* (Barcelona: Editorial Ariel, 2018), pp. 23-24.

³⁴³ John Hasnas, "The Myth of the Rule of Law", *Wisconsin Law Review*, no. 1 (1995): 233.

³⁴⁴ Jakub Bożydar Wiśniewski, "Legal Monocentrism and the Paradox of Government", *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 16, no. 4 (2013).

Por otra parte, el punto de vista de esta autora sobre la justicia internacional está sometido a importantes problemas que revelan profundas debilidades en su justificación normativa de los Estados. Según ella, la necesidad de instaurar una institución de justicia global se deriva de la situación, similar a la del estado de naturaleza, en que se encuentran los diferentes Estados entre sí:

Hasta que exista una asociación universal de Estados, los derechos de propiedad de un Estado determinado pueden tener alguna base en el derecho subjetivo, pero están sujetos a los problemas de la interpretación unilateral y la ejecución coercitiva de la misma manera que estarían los derechos individuales en el estado de naturaleza.³⁴⁵

Por otra parte, este punto de vista no aboga por la construcción de un Estado mundial que impondría leyes que se aplicarían directamente sobre los individuos, sino una asociación o federación de Estados existentes. A su vez, y como vimos, los principios distributivos de esta institución, que atarían a los Estados, serían diferentes de aquellos que regulan el ámbito doméstico y que atan a los individuos. Los principios son diferentes puesto que estamos hablando de entidades diferentes.³⁴⁶ Esta diferenciación entre las personas y los Estados (en la que Stilz sigue a Kant y Rousseau en su opinión de que los Estados son personas morales susceptibles de ostentar derechos y propiedades) resulta problemática puesto que parece indicar una personificación injustificada del Estado que vulnera el principio del individualismo metodológico y moral. Sin embargo, tal posición es clave para todo el proyecto de Stilz. Si no existiera tal diferenciación entre ambas entidades, si los Estados no fuesen más que el resultado institucionalizado de la acción de personas particulares, entonces no habría motivo para considerar que el Estado es imprescindible para la realización de la justicia: las personas podrían llegar a articular sistemas jurídicos que resolviesen el problema de la indeterminación de la justicia sin necesidad de crear un Estado, de la misma forma que los Estados pueden resolver el problema de la indeterminación de la justicia a nivel internacional sin la necesidad de crear un Estado global. Pero, dejemos de lado esa cuestión y aceptemos que tal diferenciación de entidades es acertada. Incluso así, los problemas persistirían porque Stilz no explica en ningún momento cual es la razón por la que esta entidad diferenciada es capaz de resolver los problemas

³⁴⁵ "Until a universal association of states exists, a given state's property entitlements may have some basis in subjective right, but they are subject to the problems of unilateral interpretation and coercive enforcement in the same way individual's rights would be in the state of nature." Stilz. *Liberal Loyalty*, p. 105.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 107.

de indeterminación de la justicia a nivel internacional sin necesidad de crear un Estado mundial. La posición del internacionalismo liberal implica una asimetría de comportamiento entre las personas y los Estados que no se justifica en ningún momento. No es suficiente con indicar que se trata de entidades diferentes. Stilz tiene que ofrecer alguna explicación de por qué unas entidades (los Estados) son capaces de resolver los mismos problemas a los que se enfrentan en una situación idéntica otras entidades (las personas) sin necesidad de utilizar la única solución que existe para estas últimas (la creación de un Estado). Sin embargo, Stilz no ofrece ninguna explicación de esta cuestión. Dado que no se nos ofrecieron motivos para sostener la razonabilidad de esa asimetría de comportamiento, no tenemos razones para aceptarla. En ese caso debemos concluir que, o bien las personas son capaces de resolver el problema de la indeterminación de la justicia sin necesidad de crear un Estado (de la misma forma que los Estados no necesitan crear un Estado mundial para resolver el problema de la indeterminación de la justicia a nivel global) con lo que la justificación de Stilz del Estado desaparecería, o bien que la creación del Estado es imprescindible para resolver los problemas de la justicia tanto a nivel doméstico como a nivel internacional, por lo que la defensa de Stilz de una multiplicidad de Estados conduce a una situación que impide la realización de la justicia a nivel mundial, cosa que es incompatible con su defensa del deber natural de defender la igual libertad de todas las personas. En ambos casos, su justificación del Estado no podría ser aplicada a los Estados existentes.³⁴⁷

Stilz también desarrolla argumentos para defender, específicamente, el derecho territorial de jurisdicción de los Estados. Esta autora argumenta que existe un derecho pre institucional de ocupación de un territorio. Tal ocupación es fundamental para el desarrollo de los proyectos y de las relaciones de las personas, de tal forma que, si una persona establece sus planes de vida sin incurrir en falta moral, entonces tiene derecho a ocupar el territorio en el que está establecida. Este es un derecho individual, y consiste en una forma limitada de propiedad (pues la posibilidad de transferencia, por ejemplo, dependería de la existencia de leyes estatales o prácticas convencionales).³⁴⁸ Esto establece una condición adicional para evaluar la legitimidad

³⁴⁷ Además, si tomamos en serio la idea de Stilz de que sólo con una asociación universal de Estados se establece una definición concluyente de los derechos, resulta difícil escapar de la idea de que tales derechos domésticos serán provisionales hasta que una autoridad global adjudique también a cada Estado sus derechos. Ver Lea Ypi, "Freedom, Loyalty and the State (by A. Stilz)", *Notre Dame Philosophical Review* (2010). <https://ndpr.nd.edu/news/liberal-loyalty-freedom-obligation-and-the-state/>.

³⁴⁸ Anna Stilz, "Occupancy Rights and the Wrong of Removal", *Philosophy & Public Affairs* 41, no. 4 (2013): 355-356.

de un Estado. Así, un Estado será legítimo cuando: a) implemente un sistema jurídico que defina y defienda los derechos, especialmente los de propiedad, en un territorio; b) los súbditos tengan derecho de ocupación de ese territorio; c) el sistema jurídico gobierne en el nombre de la gente y le otorgue voz en la definición de los derechos básicos; y, d) el Estado no sea un usurpador.³⁴⁹ Cuando cumpla estas condiciones el Estado tendrá derechos territoriales. El Estado será como el tutor de un niño: representará a los ciudadanos, aunque no sea escogido directamente por ellos.³⁵⁰ Ahora bien, según Stilz, ningún otro Estado puede anexionar otro territorio, incluso aunque vaya a ofrecer una mejor protección de los derechos de las personas.³⁵¹ Esto se debe a que las instituciones estatales también representan la manifestación pública de un proyecto colectivo, sobre el que no se debe ejercer interferencia:

si un ‘pueblo’ – el sujeto colectivo de un Estado previo – demuestra la capacidad política de recrear y mantener instituciones políticas legítimas en su territorio, se les debe permitir hacerlo en ausencia de interferencia de extranjeros o de potenciales movimientos secesionistas.³⁵²

Esta afirmación resulta un tanto extraña, puesto que parece afirmar la capacidad de acción colectiva de la gente en el proyecto de creación de un Estado legítimo. Sin embargo, Stilz, pocas líneas antes, afirmaba que ‘la gente carece de la capacidad de ejercer sus derechos directamente’³⁵³ y que ‘sus derechos deben ser ejercidos por un proxy (el Estado)’.³⁵⁴ ¿Cómo es posible que los individuos carezcan de la capacidad de ejercer directamente sus derechos pero que sean capaces de coordinarse para actuar políticamente con el fin de sostener y recrear la institución que, precisamente, está encargada de defender sus derechos? Imaginemos a un grupo de niños que tienen un tutor legal. La afirmación de Stilz equivaldría a decir que estos niños necesitan un tutor porque no pueden ejercer sus derechos directamente, pero que son

³⁴⁹ Anna Stilz, “Nation, States, and Territory”, *Ethics* 121, no. 3 (2011): 579.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ El compromiso conjunto con una empresa política común explicaría no sólo por qué la anexión territorial es inaceptable, sino también por qué es preferible un sistema internacional de Estados a un Estado mundial. Ver Anna Stilz, *Territorial Sovereignty: A Philosophical Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2019), pp. 10-11.

³⁵² “if a ‘people’ – the collective subject of a prior state – demonstrates the political capacity to recreate and sustain legitimate political institutions on their territory, they ought to be allowed to do so in the absence of interference from outsiders or potential secessionist movements.” Stilz, “Nation, States, and Territory”, p. 597.

³⁵³ “the people lack the capacity to exercise their own rights directly.” *Ibid.*, p. 580.

³⁵⁴ “their rights must be exercised by a proxy (the state).” *Ibid.*, p. 579.

capaces de organizarse colectivamente para defender a su tutor, por ejemplo, en caso de que alguien intente sustituirlo.

Algunos autores critican también una inconsistencia en el razonamiento de Stilz.³⁵⁵ Según la lógica kantiana, el establecimiento de derechos de propiedad requiere del establecimiento de un Estado porque no se pueden imponer obligaciones unilaterales a otros agentes. Pero, los derechos territoriales de un Estado imponen también obligaciones unilaterales a otros agentes. El hecho de que un grupo de personas haya compartido en el pasado instituciones políticas en un territorio (y sean capaces de seguir haciéndolo) no anula el establecimiento unilateral de esas obligaciones, por lo que no puede utilizarse como criterio moral para defender los límites territoriales de un Estado dado.³⁵⁶

Existen, además, otras cuestiones problemáticas en esta argumentación. En primer lugar, parece extraño imponer como una de las condiciones de un Estado legítimo que no sea un usurpador. Precisamente, las condiciones que establecen que un Estado es o no legítimo son las que, a su vez, establecen si es o no un usurpador. Sólo se puede usurpar el puesto de un gobierno legítimo:

La usurpación no cuenta como usurpación a menos que se haya ofrecido un criterio independiente para explicar por qué aquellos que ocupan actualmente un territorio están, además, en su derecho de hacerlo.³⁵⁷

Además, es perfectamente posible reconocer a un grupo de gente (como agente colectivo) el derecho a ocupar un territorio y a otro agente diferente la función de jurisdicción en ese mismo territorio. Sería posible, incluso, que varios agentes se encargasen de la jurisdicción dentro de un mismo territorio ocupado, legítimamente, por un grupo de gente particular. La teoría de Stilz no es capaz de explicar por qué debemos descartar esta posibilidad.³⁵⁸

³⁵⁵ Según Clara Sandelind, la argumentación de Stilz parece llevar a la circularidad porque “la existencia de un Estado pasado o presente define al pueblo, mientras que, a la vez, el pueblo define el territorio del Estado.” “the existence of a state, past or present, defines the people, while at the same time the people define the territory of the state.” Clara Sandelind, “A Commentary on Anna Stilz ‘Nations, States, and Territory’ and Lea Ypi ‘A Permissive Theory of Territorial Rights’”, *Territory and Justice Symposia* 3, editado por Cara Nine (2014). <https://seis.bristol.ac.uk/~plcdib/territory/papers/ClaraS.pdf>.

³⁵⁶ Jacob Huber, “No Right to Unilaterally Claim Your Territory: On the Consistency of Kantian Statism”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20, no. 6 (2017): 687.

³⁵⁷ “Usurpation does not count as usurpation unless an independent criterion has been offered to explain why those who currently occupy a territory are also entitled to do so.” Lea Ypi, “What’s Wrong With Colonialism”, *Philosophy & Public Affairs* 41, no. 2 (2013): 169.

³⁵⁸ Ypi, “What’s Wrong With Colonialism”, p. 170.

Por lo tanto, por todos estos motivos, la teoría de Stilz no sirve para fundamentar la autoridad estatal. Según Margaret Moore, uno de los problemas más importantes que padecen las teorías kantianas en relación con los derechos territoriales de los Estados es que no tienen un mecanismo interno que resuelva el problema de la particularidad, por lo que otorgan retrospectivamente derechos a aquellos Estados ya existentes que consiguieron el control sobre un determinado territorio.³⁵⁹ Después de analizar los problemas que presenta la argumentación de Stilz, no podemos sino estar de acuerdo con esa afirmación.

2.3 El samaritanismo y la obligación política

Christopher Heath Wellman ha desarrollado una novedosa aproximación a la obligación política que denomina *samaritanismo*. Wellman reconoce que la institución estatal y la esclavitud comparten algunas características significativas: ambas utilizan la coerción no consensual en beneficio de otros. Esto hace que el Estado requiera de una justificación que explique por qué el uso de esa coerción no lo equipara a la institución de la esclavitud. La justificación que desarrolla este autor comienza (de una forma más bien convencional) por asegurar que la vida sin el Estado sería un caos horrible y peligroso que impediría a la gente desarrollar cualquier tipo de vida digna. Los motivos son los ya conocidos. En primer lugar, no habría una institución definitiva que estableciese las leyes, lo que provocaría la proliferación de conflictos. En segundo lugar, no habría un sistema efectivo de castigo contra los criminales, lo que establecería incentivos perversos para aquellas personas que no sienten respeto por los derechos de los demás. Y, en tercer lugar, al no existir una agencia imparcial encargada de impartir castigo, las propias víctimas (o sus familiares y amigos) se encargarían de cumplir esa tarea y tenderían a excederse y a buscar la venganza, lo que implicaría la aparición de numerosas complicaciones y problemas.³⁶⁰ El Estado evita esa situación de caos y de peligro encargándose del establecimiento y aplicación de las leyes. Según Wellman, no existe ninguna alternativa efectiva a la provisión estatal de estos servicios; rechaza la posibilidad de que sean provistos

³⁵⁹ Margaret Moore, "Territorial Rights and Territorial Justice", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. (Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/territorial-rights>.

³⁶⁰ Wellman y Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?*, pp. 6-8.

bien de forma comunitaria o bien mediante empresas privadas operando libremente en el mercado³⁶¹.

Una vez ha afirmado que el Estado es imprescindible para escapar del caos que implica el estado de naturaleza, Wellman continúa, en la siguiente parte de su argumentación, sugiriendo que el Estado está legitimado en el uso de la coerción. Esto es así puesto que la acción estatal es necesaria para asegurar beneficios vitales para otros individuos (mis compatriotas) a la vez que el ejercicio de esa coerción no impone excesivos costes a mi persona. Los costes de pertenecer a un Estado no son excesivos porque lo que cada uno de nosotros gana de la obediencia de los demás a las leyes es más valioso que lo que perdemos por tener que obedecer las leyes nosotros mismos³⁶². Esta versión de la legitimidad política, según Wellman, elude el paternalismo porque no afirma que la coerción estatal sea beneficiosa en todos los casos para la persona sobre la que se ejerce. Puede haber unas pocas personas, muy individualistas y autosuficientes, cuya situación particular pudiese resultar más favorable en ausencia de un monopolio estatal. Para la mayoría de las personas, sin embargo, ese no es el caso. El monopolio estatal es el único medio de rescatar a esas personas de los peligros que presenta el estado de naturaleza.³⁶³

Pero ¿por qué estaría justificado el uso de la coerción estatal sobre mi persona si yo no tengo ninguna responsabilidad individual en la creación de los peligros que puedan sufrir otros? Wellman cree que es legítimo emplear, en circunstancias especiales, la coerción sobre personas que no son responsables de causar ningún daño a otros. Así, por ejemplo, si Amy sufre una emergencia médica, su amiga Beth está autorizada a utilizar el coche de Cathy sin el permiso de ésta, con el objetivo de salvar la vida de su amiga, siempre y cuando esta sea la única forma de salvar su vida y siempre que tal curso de acción no suponga un coste excesivo para Cathy. Según Wellman, la coerción no consensual que ejerce el Estado sobre sus ciudadanos es moralmente análoga al uso no consensual que hace Beth del coche de Cathy en este ejemplo, y, por lo tanto, sería legítima.³⁶⁴

Finalmente, para justificar la existencia de obligaciones políticas, Wellman sugiere que tenemos determinados deberes morales, que él llama deberes samaritanos (cuya existencia no niega

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 12-16.

³⁶² *Ibid.*, p. 17.

³⁶³ *Ibid.*, p.19.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 21-23.

prácticamente nadie). Por ejemplo, si vemos a un bebé ahogándose en un estanque poco profundo, tenemos la obligación moral de meternos dentro y rescatarlo. De la misma forma, el Estado nos rescata a todos de las peligrosas circunstancias en las que nos encontraríamos en su ausencia y, 'ya que los estados dependen de la obediencia de sus ciudadanos para llevar a cabo sus funciones políticas, parece seguirse de esto que cada uno de nosotros tiene el deber samaritano de cumplir la ley'.³⁶⁵ Para que esta obediencia consista en un deber samaritano debe cumplir las dos características antes apuntadas: no debe ser excesivamente costosa y debe ser efectivamente necesaria para rescatar a otros de un peligro: es el peligro potencial que corren mis conciudadanos el que me obliga a obedecer las leyes de mi Estado.

Sobre las afirmaciones de Wellman pueden hacerse las siguientes críticas. En primer lugar, toda su argumentación sobre el samaritanismo descansa sobre la presunción de que en ausencia del Estado la cooperación sería imposible y el caos y la violencia convertirían la vida de las personas en un infierno. Como ya vimos, esta premisa fáctica, que el argumento del samaritanismo comparte con otros tipos distintos de justificaciones, es muy dudosa. Dado que existen numerosas dudas razonables sobre la verdad de esta premisa, esas dudas se trasladan a la justificación samaritana del Estado.

En segundo lugar, la legitimidad del Estado, según la justificación de Wellman, solo serviría, en el mejor de los casos, para legitimar un Estado mínimo. El deber samaritano de obedecer al Estado solo alcanzaría a aquellas acciones estatales que rescatasen efectivamente a los individuos de los peligros de un estado de naturaleza, pero no podría afectar a todas aquellas otras disposiciones estatales que no estuviesen orientadas a ese objetivo. No todas las leyes estatales se pueden justificar con el argumento samaritano, es decir, mediante la apelación a los horrores de un estado de naturaleza de los que nos rescata el Estado. Esto afectaría, presumiblemente, a las funciones de la seguridad y de justicia, pero no a otras medidas, por ejemplo, aquellas relacionadas con la redistribución de la renta, la oferta de servicios sanitarios y educativos o los objetivos de la política económica. Wellman dice que cualquier ampliación del tamaño y funciones del Estado solo estaría justificada con una explicación muy potente sobre la importancia de esas nuevas funciones y la inevitabilidad del Estado como proveedor.³⁶⁶

³⁶⁵ "because states rely upon the compliance of their constituents to perform their political functions, it seems to follow that each of us has a samaritan duty to obey the law" *Ibid.*, p. 31.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 72.

Habría, por lo tanto, una presunción de partida sobre la ilegitimidad de la mayoría de las funciones de los Estados actuales.

En tercer lugar, la justificación de Wellman es contradictoria. En su propia argumentación afirma que una persona estaría justificada a requisar coercitivamente un coche que no le pertenece para cumplir con su deber samaritano de ayudar a otras personas. Sobre la permisibilidad moral de esta acción realiza una analogía con la coerción legítima del Estado. Pero el intento de mostrar la existencia de la obligación política sobre estas bases no puede prosperar. Las personas están obligadas a obedecer las leyes del Estado puesto que eso rescata a las personas del peligro en que se encontrarían en el estado de naturaleza. Pero, de la misma forma, las personas dentro de su Estado están obligadas a rescatar a otras personas siguiendo el deber samaritano ¿Qué ocurre si para salvar a una persona es necesario vulnerar una o varias leyes estatales? En el propio ejemplo de Wellman, la argumentación que ofrece vale tanto para justificar la obligación de obedecer las leyes como la obligación de desobediencia a las mismas. La persona que sustrae temporalmente un coche para cumplir su deber samaritano de rescatar a una persona está vulnerando su deber samaritano de cumplir la ley. Pero, si decide cumplir su deber samaritano de obedecer la ley, estará vulnerando su deber samaritano de rescatar a una persona. Parece que no puede fundamentarse la obligación política hacia el Estado sobre el principio del respeto a los deberes samaritanos cuando, enfrentado a una situación de este tipo, el individuo no tiene más remedio que vulnerar el principio de los deberes samaritanos.

Nótese que, en este caso, la apelación a una obligación *pro tanto* no serviría de solución, si esta apelación alude a la posibilidad de vulnerar la ley cuando existan otras condiciones que justifiquen moralmente la desobediencia. En el caso del que nos ocupamos, no estamos hablando de situaciones justificables por recurso a otros principios morales diferentes, sino de una situación en la que el propio principio se revela de imposible cumplimiento. Estamos suponiendo una situación en la que se cumplen las estipulaciones planteadas por Wellman para considerar que una determinada acción viene requerida por la existencia de un deber moral samaritano: la acción del individuo que vulnera la ley es el único medio para salvar la vida de otra persona y no supone un coste excesivo para nadie, a la vez que la obediencia a la ley no es excesivamente costosa y es efectivamente necesaria para rescatar a otros de los peligros del estado de naturaleza. Quizá podría ser posible utilizar el recurso a las obligaciones *pro tanto*, si nos estamos refiriendo al análisis moral del peso relativo de diferentes obligaciones reguladas

por el mismo principio. En este sentido, una posible solución a este problema sería plantear la prohibición de la desobediencia a la ley en estos casos conflictivos: se podría sostener que el rescate que efectúa el Estado al evitar el estado de naturaleza es más importante que el rescate de una persona particular en una situación concreta y que, por lo tanto, tiene preferencia en caso de conflicto. Otra posible solución sería plantear la existencia de excepciones al cumplimiento de la ley en aquellos casos en que sea necesaria su transgresión para rescatar a una persona de una situación peligrosa. Sin embargo, ambas opciones presentan problemas importantes.

La primera opción no parece plausible. Wellman no ofrece una elaborada defensa teórica para fundamentar la existencia de los deberes samaritanos, sino que apela a las intuiciones morales de la mayoría de las personas. Según Wellman, es una intuición moral compartida por casi todo el mundo que tenemos el deber de rescatar a otras personas, siempre y cuando emprender tal curso de acción no suponga un gran coste para nosotros. Es por analogía con esta intuición que desarrolla la justificación del Estado. La fuerza persuasiva de esta justificación depende, por lo tanto, de la fuerza intuitiva que poseen los casos de rescate de personas particulares. Prohibir tales rescates significaría vulnerar las intuiciones morales de las personas, intuiciones sobre las que descansa la justificación samaritana del Estado.

Por el otro lado, plantear excepciones al cumplimiento de la ley en el caso de aquellas circunstancias en que la desobediencia sea necesaria para rescatar a una persona tampoco serviría de solución. Si se mantiene que la obediencia a la ley en todos los casos es efectivamente necesaria para rescatar a los demás del peligro del estado de naturaleza se estaría afirmando que es permisible salvar a una persona a costa de condenar a todo el mundo a sufrir las miserias y los rigores del estado de naturaleza. Al permitir esta excepción el Estado no serviría para el propósito que le adjudica Wellman. Además, si este es el caso, no hay motivos para descartar otras intuiciones morales que nos lleven a oponernos al cumplimiento de la ley (por ejemplo, que la coerción estatal es equivalente a la esclavitud). La mera apelación a los peligros del estado de naturaleza no valdría para descartar estas intuiciones: habríamos reconocido que existe, por lo menos, una situación que se antepondría a este recurso. Pero, si no se mantiene que la obediencia a la ley en todos los casos es necesaria para rescatar a los demás del peligro del estado de naturaleza, entonces se está transgrediendo el principio sobre el que se sustenta la obligación política. Uno sólo puede estar obligado al cumplimiento de la ley si la obediencia es necesaria para rescatar a otros del peligro potencial de caída en el estado

de naturaleza. Si hay casos en los que la desobediencia no supone un riesgo de caída en el estado de naturaleza, entonces, en esos casos, la ley no tiene ningún tipo de autoridad legítima sobre las personas. Sería, de hecho, imposible juzgar a nadie, sobre la base de los deberes samaritanos, por haber incumplido la ley. Pues, por el mero hecho de estar siendo juzgada por las instituciones estatales se estaría demostrando que el incumplimiento de esa persona no condujo a una caída en el estado de naturaleza. No se podría, por lo tanto, sustentar una obligación universal de los individuos a obedecer la ley sobre el principio de los deberes samaritanos. Ahora bien, quizá se podría desarrollar una defensa probabilística de la obligación de obedecer. Sin embargo, si la desobediencia a la ley para rescatar a una persona resultase permisible en caso de que fuese poco probable que tal desobediencia condujera a la caída en un estado de naturaleza, entonces también debería ser permisible en todos aquellos casos en que sea poco probable que la desobediencia produzca un resultado semejante. Por ejemplo, si es permisible requisar coercitivamente un coche para rescatar a una persona porque resulta poco probable que tal acción conduzca a la caída en un estado de naturaleza, entonces debe resultar permisible evadir impuestos si existen pocas probabilidades de que tal acción conduzca a resultados similares. En definitiva, la teoría de Wellman no puede responder al problema de la desobediencia inofensiva: no puede justificar la obligación de obedecer la ley en aquellos casos en que exista una posibilidad muy remota de provocar daño.³⁶⁷

Wellman se va a enfrentar a la objeción de que no toda desobediencia a la ley implica un peligro de caída en el estado de naturaleza apelando a un principio complementario: el principio de la equidad. Dado que la acción coordinadora del Estado sólo puede funcionar cuando un alto porcentaje de la población obedece la ley, todos estamos obligados a cumplirla para no convertirnos en *free riders*. Aquellos que ayudan a otras personas, pero desobedecen las leyes del Estado, pueden hacerlo sólo porque el resto cumple con su parte. Si todo el mundo hiciera lo mismo que ellos, los resultados serían catastróficos. No podemos, por lo tanto, apelar a nuestra discreción individual a la hora de cumplir la ley.³⁶⁸

El primer problema que encontramos con esta respuesta es que caería en todas las inconsistencias y dificultades que analizamos al hablar del principio de la equidad, por lo que no serviría como solución. Pero, aunque no fuese así, la respuesta seguiría siendo insatisfactoria.

³⁶⁷Ver William A. Edmundson, "State of the Art: The Duty to Obey the Law", *Legal Theory* 10, no. 4 (2004): 235.

³⁶⁸ Wellman y Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?*, pp. 42-43.

Si no podemos recurrir a nuestra discreción individual a la hora de cumplir la ley (siempre que se trate de leyes justas emanadas de un gobierno legítimo) entonces no podríamos rescatar a otras personas cuando esto implicase vulnerar alguna ley estatal. Volveríamos al problema de partida. Al negar a las personas la discreción individual para determinar cómo cumplen sus deberes samaritanos se pondría en cuestión el principio de los deberes samaritanos, que es la base sobre la que se sostiene esta justificación.

Por último, Wellman tampoco superaría el requerimiento establecido por el principio de la particularidad. Según este autor, el principio del samaritanismo impondría la obligación de obedecer las leyes del Estado al que uno pertenece porque, si cada uno de nosotros tuviese la discreción de escoger a qué Estado obedecer, los Estados no podrían cumplir sus funciones.³⁶⁹ El problema de coordinación al que se enfrenta el Estado sólo se puede resolver cuando la obediencia afecta a todos aquellos que viven en una situación de proximidad. Sin embargo, esta respuesta es arbitraria. Muchos Estados también se encuentran en una situación de proximidad entre ellos. Si Wellman tuviera razón, existiría una situación catastrófica de caos y conflicto entre Estados fronterizos. La situación internacional se caracteriza por ser un estado de naturaleza entre Estados. Siguiendo la lógica de Wellman, sólo se podría salir de esta situación mediante el establecimiento de un Estado mundial. El deber samaritano de las personas les obligaría a apoyar la creación de un Estado mundial, ya que la obediencia a sus Estados particulares perpetuaría la situación de conflicto y de caos de un estado de naturaleza internacional. Luego, el deber samaritano de las personas impondría la desobediencia a sus propios Estados para poder rescatar a todo el mundo de los peligros del estado de naturaleza. No se podría, por lo tanto, sustentar la obligación general de los individuos a obedecer la ley de su Estado particular sobre el principio de los deberes samaritanos.³⁷⁰

2.4 El deber natural de no poner en riesgo a los demás

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 46.

³⁷⁰ Para Lefkowitz la teoría de Wellman sólo podría justificar la obligación política en un mundo en el que todas las personas se encontrasen bajo la jurisdicción de un mismo Estado. Aceptando las asunciones de Wellman, un agente sólo podría cumplir sus obligaciones obedeciendo las indicaciones y directivas de este Estado mundial. Pero, en tanto el mundo no esté organizado de esta manera, Wellman no puede responder al problema de la particularidad. David Lefkowitz, "Simmons' Critique of Natural Duty Approaches to the Duty to Obey the Law", *APA Newsletter on Philosophy and Law* 7, no. 1 (2007): 11.

La última concepción de la obligación política basada en el deber natural que vamos a analizar es la desarrollada por Massimo Renzo. Es una concepción similar a la de Wellman, pero basada en un deber negativo, y, por lo tanto, menos exigente que el que representa el samaritanismo. Según este autor, tenemos el deber natural de no poner en riesgo a los demás. El Estado se ocupa de las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales necesarias para mantener un nivel mínimo de seguridad y de orden. Pero los anarquistas impiden o dificultan que el Estado desarrolle estas funciones. Los anarquistas se convierten, por lo tanto, en una amenaza para los demás, puesto que los exponen a los peligros del estado de naturaleza. Sin embargo, los anarquistas tienen el deber de abandonar el estado de naturaleza, y, los demás tienen el derecho correlativo de imponer, en defensa propia, esa obligación mediante la fuerza. Esto es lo que justifica el derecho a mandar del Estado sobre todas las personas que se encuentran en su territorio.³⁷¹

Como apunta Uwe Steinhoff, Renzo parece sostener una interpretación realista sobre qué constituye una amenaza que justificaría la defensa propia. En este caso, sólo habría justificación en el uso de la fuerza cuando existan evidencias razonables de que tal amenaza es real, no bastaría simplemente con que alguien tenga una sospecha o una suposición.³⁷² Los Estados actuales sostienen, precisamente, ese punto de vista en lo que respecta a las relaciones internacionales. Según Fletcher y Ohlin, en la ley internacional se considera necesario que existan evidencias objetivas de un ataque real, aunque sea incipiente, para justificar una respuesta defensiva.³⁷³ La demostración de que las personas suponen, necesariamente, una amenaza a los demás, en ausencia del Estado, es, por lo tanto, un punto crucial para esta defensa de la obligación política. Además, esta concepción tendría que explicar por qué los ciudadanos deben obediencia a un Estado en particular y no a cualquier otro que pueda hacer el mismo trabajo de una forma parecida. Sin embargo, Renzo no tiene respuesta para ninguna de estas cuestiones cruciales. La concepción de Renzo depende de dos suposiciones para las que no ofrece una defensa elaborada, un problema que, como él mismo reconoce, comparte con otros teóricos. En primer lugar, descansa sobre la asunción de que sólo el Estado puede proporcionar

³⁷¹ Massimo Renzo, "State Legitimacy and Self-Defence", *Law and Philosophy* 30, no. 5 (2011): 579.

³⁷² Ver Uwe Steinhoff, "Renzo's Attempt to Ground State Legitimacy on a Right to Self-Defence, and the Uselessness of Political Obligation", *Ratio Juris* 29, no. 1 (2016): 125-126.

³⁷³ George P. Fletcher y Jens David Ohlin, *Defending Humanity: When Force is Justified and Why* (Nueva York: Oxford University Press, 2008), pp. 88-89.

ley y orden.³⁷⁴ En segundo lugar, cree que el problema de la particularidad se puede resolver apelando a la necesidad de resolver conflictos entre aquellos que viven en proximidad.³⁷⁵ Ya analizamos previamente los problemas que presentan ambas suposiciones. Además de esto, Jiafeng Zhu dice que Renzo tampoco puede dar cuenta de otra característica de la autoridad estatal: la independencia de contenido. Para evitar la incertidumbre que, supuestamente, existiría en el estado de naturaleza no es necesaria una obediencia universal, sino general. Pero esto quiere decir que es improbable que la desobediencia concreta de un individuo particular tenga efectos discernibles que lleven a la caída en el estado de naturaleza, y, por lo tanto, no supondrá una amenaza para otras personas. Esto quiere decir que no existe una obligación de obedecer la ley independientemente de su contenido. Dado que la justificación de la obligación de obedecer todo tipo de ley era evitar que los ciudadanos se convirtieran en una amenaza para los demás, pero la desobediencia individual de un ciudadano no implica, necesariamente, que se convierta en tal amenaza, la justificación de Renzo no funciona.³⁷⁶ No sólo eso, sino que, además, debemos tener en cuenta que el Estado también puede suponer una amenaza para la seguridad física de los propios ciudadanos, por lo que, un anarquista podría utilizar la argumentación de Renzo para defender el deber natural que tienen las personas de evitar la formación de un monopolio jurídico de la fuerza.³⁷⁷ Debemos concluir, por lo tanto, que esta última versión del deber natural tampoco sirve para fundamentar satisfactoriamente la obligación política.

3. TEORÍAS ASOCIATIVAS

³⁷⁴ Renzo, "State Legitimacy and Self-Defence", p. 580.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 598.

³⁷⁶ Jiafeng Zhu, "Content-independence and Natural Duty Theories of Political Obligation", *Philosophy and Social Criticism* 44, no. 1 (2018): 73. Esta dificultad deriva del problema de la desobediencia inofensiva que padecen las teorías del deber natural.

³⁷⁷ Irónicamente, Richard Vernon cree que el problema de la particularidad puede ser resuelto apelando a la idea de la exposición al riesgo. Por un lado, los mecanismos institucionales del Estado permiten el establecimiento de la justicia, pero, al mismo tiempo, exponen a los ciudadanos a un riesgo muy importante: el potencial daño que puede causar el aparato coercitivo del Estado sobre sus propios ciudadanos. Como los ciudadanos son cómplices de los riesgos a los que están sometidos todos ellos debido a su Estado, cada uno tiene una obligación especial con el resto de sus compatriotas, que no tiene con el resto de las personas. Richard Vernon, *Cosmopolitan Regard: Political Membership and Global Justice* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010), pp. 62-64. Sin embargo, este autor también reconoce que parte, como algo dado, de la existencia de los Estados actuales como escenarios principales de la justicia, sin argumentar adecuadamente por qué debemos aceptar ese estatismo. Richard Vernon, "Regarding Cosmopolitanism", *Journal of International Political Theory* 9, no. 1 (2013): 96-97.

Como vimos, las teorías del deber natural tienen muchas dificultades para hacer compatible el respeto por unos principios morales de corte universal con la obligación debida a los Estados particulares. Quizá, entonces, el otro tipo de teorías relacionales tenga mejor fortuna. Las teorías asociativas parece que no sufrirán el mismo problema que las teorías del deber natural puesto que, precisamente, se basan en la asunción de la existencia de unas obligaciones morales particulares que no se dirigen a todos los seres humanos por igual, sino hacia aquellos que comparten con uno mismo la pertenencia a un determinado grupo.

El desarrollo de la noción de las obligaciones asociativas se puede enmarcar dentro del proceso de crítica a la teoría política liberal comenzado por los comunitaristas. Frente a la concepción de los individuos como seres desvinculados, racionales y autónomos, los comunitaristas enfatizaron la importancia del contexto y de las prácticas culturales como elementos constitutivos de las identidades de las personas de los que depende la interpretación de los principios morales. Los autores comunitaristas comparten la idea de que las concepciones morales emanadas de las tradiciones y prácticas culturales de las distintas comunidades deben determinar sus esquemas o principios de distribución. Sin embargo, en términos generales, los comunitaristas observan con recelo al Estado, puesto que creen que el ámbito local es más adecuado para la promoción de los valores compartidos necesarios para el mantenimiento de una comunidad.³⁷⁸ Sin embargo, la idea de las obligaciones asociativas también ha sido empleada por una serie de autores que no rechazan la perspectiva liberal, sino que pretenden más bien corregir algunas de sus deficiencias a la vez que evitan la perspectiva maximalista y holística de la cultura adoptada por algunos de los comunitaristas.

³⁷⁸ "Nada en mi argumentación sugiere, ni menos implica, que haya fundamento para rechazar ciertas formas de gobierno necesarias y legítimas; lo que implica la argumentación es que el Estado moderno no es una de las formas de gobierno así definidas." Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2004), p. 333. Ver también, Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12, no. 1 (1984): 93. Una excepción a este principio, la constituye Michael Walzer, que elabora la justificación más ambiciosa del Estado dentro de un esquema teórico comunitarista. En el libro *Las esferas de la justicia*, Walzer expone su visión sobre la justicia distributiva, a través de una teoría del socialismo democrático, cimentada sobre lo que él llama las "comprensiones compartidas" de una comunidad. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993). Sin embargo, el teórico comunitarista Amitai Etzioni le reprocha que, al igual que otros pensadores liberales, tienda a confundir la sociedad con el Estado. Amitai Etzioni, "Toward an I & We Paradigm" *Contemporary Sociology* 18, no. 2 (1989): 174. Para una crítica de la teoría de la justicia de Walzer ver, Joshua Cohen, "Review of 'Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality' by Michael Walzer", *Journal of Philosophy* 83, no.8 (1986); David Miller y Michael Walzer (eds.) *Pluralism, Justice and Equality* (Nueva York: Oxford University Press, 1995); y Govert den Hartogh, "The Architectonich of Michael Walzer's Theory of Justice", *Political Theory* 27, no. 4 (1999).

Un rasgo principal de las teorías asociativas es su afirmación de que la obligación política de los ciudadanos deriva de la relación que mantienen con los demás miembros de su comunidad política. Desde este punto de vista, la pertenencia a un determinado grupo genera obligaciones a sus miembros que no afectan a aquellos que no pertenecen al mismo, es decir, son unas obligaciones especiales que tenemos con un conjunto particular de personas en virtud de nuestra pertenencia compartida a un grupo. Serían un tipo de obligaciones no contractuales, que adquirimos al ocupar un rol social.³⁷⁹ Así, por ejemplo, uno tiene obligaciones asociativas hacia los miembros de su familia, hacia sus amigos o hacia sus vecinos. Estas obligaciones asociativas se justifican afirmando que son necesarias para el desarrollo y mantenimiento de un abanico de relaciones sociales esenciales para el bienestar de las personas. Las relaciones familiares o de amistad son bienes que contribuyen al florecimiento de los seres humanos y las obligaciones morales asociadas a esos bienes permiten su realización.³⁸⁰ Según muchos de los defensores de estas teorías, la comunidad política sería una de esas asociaciones. Estas obligaciones no dependen de ninguna decisión voluntaria adoptada por las personas, sino de la propia pertenencia a una asociación o comunidad. Esta perspectiva es congruente, se dice, con algunas de nuestras más importantes intuiciones morales: la gente suele pensar que tiene una mayor responsabilidad por el bienestar de los miembros de su propia familia que por el bienestar de los extraños, aunque no haya escogido voluntariamente pertenecer a esa familia en particular.³⁸¹

¿Cuáles son las condiciones que hacen que algunos individuos sean considerados miembros de una comunidad política y que estén, por lo tanto, sujetos a la obligación de obedecer las leyes de su Estado? Bas van der Vossen distingue entre dos grandes tipos de teorías asociativas según sea la respuesta que ofrecen los distintos autores a esta pregunta³⁸². Por un lado, las teorías ‘tenues’ conciben a los miembros de la comunidad política por su adscripción formal como

³⁷⁹ Ver Michael Hardiman, “Role Obligations”, *The Journal of Philosophy* 91, no. 7 (1994).

³⁸⁰ Ver, por ejemplo, Marilyn Friedman, “The Practice of Partiality”, *Ethics* 101, no. 4 (1991); Amitai Etzioni, “Are Particularistic Obligations Justified? A Communitarian Examination”, *The Review of Politics* 64, no. 4 (2002); David Miller, “Reasonable Partiality Towards Compatriots”, *Ethical Theory and Moral Practice* 8, no. 1-2 (2005); Andrew Mason, “Special Obligations to Compatriots”, *Ethics* 107, no. 3 (1997). Para una visión alternativa del origen de las obligaciones asociativas, ver Seth Lazar, “The Justification of Associative Duties”, *The Journal of Moral Philosophy* 13, no. 1 (2016).

³⁸¹ Teorías feministas como la de Nancy Hirschmann, comparten una perspectiva similar a la de los teóricos de las obligaciones asociativas: las obligaciones dependen de relaciones sociales involuntarias y deben abordarse teniendo en cuenta el contexto particular en el que están integrados los actores. Ver Nancy Hirschmann, “Freedom, Recognition and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory”, *American Political Science Review* 83, no. 4 (1989): 1241; Carol Pateman y Nancy J. Hirschmann, “Political Obligation, Freedom and Feminism”, *The American Political Science Review* 86, no. 1 (1992): 179.

³⁸² Bas van der Vossen, “Associative Political Obligations”, *Philosophy Compass* 6, no. 7 (2011).

ciudadanos de un determinado Estado.³⁸³ Sin embargo, una de las dificultades con que se encuentra este tipo de construcciones teóricas es su riesgo de caída en la circularidad: los ciudadanos tienen que obedecer la ley porque mantienen una relación asociativa entre ellos, pero distinguimos a aquellos que mantienen una relación asociativa entre ellos porque son los que tienen que obedecer la ley.³⁸⁴ Algunos autores añaden otras condiciones que debe cumplir el Estado para que se considere que sus miembros están sujetos a obligaciones asociativas, tales como, por ejemplo, que se cumplan unas determinadas condiciones éticas (que exista confianza, reciprocidad, cooperación, una historia compartida, etc., entre los ciudadanos)³⁸⁵. Pero entonces, esta perspectiva, al poner el énfasis en principios morales independientes, se hace vulnerable a la crítica de que parecen ser esos principios, y no las relaciones asociativas, las que fundamentan las obligaciones.³⁸⁶

³⁸³ Ronald Dworkin, cuyas ideas analizamos en páginas posteriores, sería el representante más influyente de esta postura.

³⁸⁴ Algunos autores afirman, además, que un gran número de países mantuvieron relaciones asociativas de tipo colonial con otros países, relaciones que imponen obligaciones asociativas. Es plausible sostener que algunas de esas obligaciones se mantienen en el tiempo, más allá del periodo colonial. Esto significaría, en el contexto de la justicia global del que se ocupan estos autores, que las obligaciones de justicia redistributiva se extenderían, en muchos casos, más allá de las fronteras estatales. Ver Lea Ypi, Robert E. Goodin y Christian Barry, "Associative Duties, Global Justice, and the Colonies", *Philosophy and Public Affairs* 37, no. 2 (2009). Sin embargo, en el contexto de la obligación política, si estos autores están en lo cierto, parece que se pondría en cuestión el principio de particularidad. No se podría fundamentar nuestra obligación de obedecer a un Estado en particular sobre la base de las obligaciones asociativas cuando estas obligaciones también nos atan a los ciudadanos de otros Estados.

³⁸⁵ Ver, por ejemplo, David Miller, *On Nationality* (Nueva York: Oxford University Press, 1995); Thomas Hurka, "The Justification of National Partiality", en *The Morality of Nationalism*, editado por Robert McKim y Jeff McMahan (Nueva York: Oxford University Press, 1997), pp. 148-155.

³⁸⁶ Richard Vernon extiende esta crítica a posiciones 'densas' como la de Horton diciendo que no sirve para evitar la elección inevitable entre el universalismo moral o el anarquismo filosófico. Horton critica a los anarquistas filosóficos porque rechazan el Estado, a la vez que se aprovechan de las acciones que este realiza, que son imprescindibles para el mantenimiento del orden social y la persecución de los proyectos de las personas. Tenemos razones morales para facilitar el mantenimiento de las condiciones que permiten ese orden. Por eso debemos rechazar el anarquismo filosófico. Pero entonces, apunta Vernon, las obligaciones asociativas de las que habla Horton, simplemente representarían una instancia de un principio moral universal. Richard Vernon, "Obligation by Association? A Reply to John Horton", *Political Studies* 55, no. 4 (2007): 866-867. Horton no considera que esto represente un problema: la idea de las obligaciones asociativas puede tener la forma de un principio moral universal (la gente debería respetar sus obligaciones asociativas, a menos que haya consideraciones más importantes en contra) sin que por eso esta idea pierda su especificidad. John Horton, "Defending Associative Political Obligations: A Response to Richard Vernon", *Political Studies* 55, no. 4 (2007): 881. Ver, también, John Horton y Ryan Gabriel Windeknecht, "Is There a Distinctively Associative Account of Political Obligation?", *Political Studies* 63, no. 4 (2015): 913. Aunque Horton no tuviese razón en esa respuesta, una posible estrategia para mantener la especificidad de las obligaciones asociativas consistiría en adoptar la posición de Michael Walzer, quien va a distinguir dos niveles distintos al hablar de la moral. En primer lugar, tenemos la moral minimalista. Esta moral se corresponde con un grupo de prohibiciones que se repite de manera prácticamente universal en cada comunidad que estudiemos. Estas prohibiciones se refieren a las más grandes injusticias, como el asesinato, el engaño, la traición, la crueldad, y también la coerción radical o la represión

Por el otro lado, estarían las teorías asociativas ‘densas’. Estas teorías consideran que la condición de miembro debe ir acompañada de ciertas actitudes disposicionales o de un auto reconocimiento de la persona como tal. Así, por ejemplo, para Tamir las obligaciones asociativas ‘deben estar basadas en algún sentido de pertenencia, en un descubrimiento activo y consciente de la posición de uno y en una afirmación de esa posición’.³⁸⁷ El sentimiento de pertenencia de sus miembros hace que éstos asuman su obligación política porque reconocen al Estado y a sus leyes como suyos. De una forma semejante, para John Horton, las nociones de una identidad política compartida y de responsabilidad política colectiva son elementos cotidianos en la moralidad de la vida política de las personas. Cuando los miembros de una comunidad política sienten y piensan de una forma en la que se reconocen a sí mismos como miembros de una comunidad están reconociendo, a la vez, que tienen obligaciones políticas. Por su parte, Margaret Gilbert cree que las obligaciones asociativas derivan de la adopción de un compromiso conjunto para adoptar un determinado objetivo. Ese compromiso conjunto obliga a las partes a actuar de una forma congruente con la consecución del objetivo adoptado. Un grupo de personas constituye una comunidad política si tienen un compromiso conjunto para adoptar una serie de instituciones de gobierno y, en ese caso, tienen la obligación de sostener esas instituciones por su pertenencia a esa comunidad.³⁸⁸

Una crítica que se eleva contra aquellos que afirman que las obligaciones asociativas dependen de nuestra identificación con la pertenencia a un país determinado es que su posición ‘confunde

brutal. El hecho de ser principios universales, o cuasi universales, no deriva de su hipotética existencia objetiva y externa, como declararía, por ejemplo, una teoría basada en el derecho natural, sino del hecho de ser principios que se encuentran una y otra vez en las concepciones morales de las diferentes comunidades, por muy distintas que éstas puedan ser. Es decir, estos principios no dejan de ser particularistas, o internos a las comprensiones compartidas de una comunidad, lo que pasa es que son reiterativamente particulares, se repiten de manera casi universal. El segundo tipo de moral es lo que Walzer llama moral maximalista y esta no se repetirá de manera universal, sino que será radicalmente particularista. Este tipo de moral es un complejo código cultural derivado de las prácticas sociales y de las comprensiones compartidas de una comunidad, y sus principios varían geográfica e históricamente. También es el tipo más natural de moral pues la moralidad es siempre, culturalmente particular y cercana a casa. Ver Michael Walzer, *Moralidad en ámbito local e internacional* (Madrid: Alianza Editorial, 1996); Brian Orend, *Michael Walzer on War and Justice* (Cardiff: University of Wales Press, 2000), p.33. Así, se podría afirmar que la noción general de obligaciones asociativas pertenece al primer tipo de moralidad, mientras que la especificación de su contenido derivaría del segundo.

³⁸⁷ “Associative obligations must therefore be based on some sense of belonging, on an active and conscious discovery of one’s position, and on an affirmation of this position.” Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 135.

³⁸⁸ Margaret Gilbert, *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment and the Bonds of Society* (Nueva York: Oxford University Press, 2006), pp. 288-289.

las propias obligaciones con el sentido de la obligación'.³⁸⁹ Uno puede sentir que tiene una obligación hacia un grupo en particular sin necesidad de estar realmente obligado (y viceversa).³⁹⁰ Además, si la presencia de ese sentimiento es necesaria, existe una baja probabilidad de fundamentar la autoridad del Estado sobre todos sus ciudadanos. Aquellos que no presenten las actitudes disposicionales requeridas o el auto reconocimiento necesario para ser considerados miembros de su Estado no pueden estar sujetos a obligaciones asociativas. Luego, el Estado no puede utilizar la coerción de forma legítima sobre esas personas apelando al cumplimiento de tales obligaciones. En respuesta a esta objeción, John Horton dice que, aunque es posible que alguien niegue explícitamente el hecho de sentir y pensar de una forma congruente con la existencia de obligaciones asociativas hacia su comunidad política, tal negación no sería muy convincente en la gran mayoría de los casos. Si alguien participa activamente en la vida política de una comunidad, respeta conscientemente sus reglas y sus estándares y se comporta, general y consistentemente, de una forma indistinguible de aquellas que se reconocen como apropiadas para un miembro de la comunidad política, está reconociendo implícitamente sus obligaciones como miembro de la comunidad, por mucho que las niegue explícitamente.³⁹¹ Pero esta réplica no tiene mucho peso. En primer lugar, de la existencia de un comportamiento similar, no se sigue, necesariamente, que los motivos que lleven a ese comportamiento sean similares. Si los miembros de un club de hinchas de fútbol me amenazan con el uso de la violencia, el hecho de que alguien me vea entre ellos celebrando los goles de su equipo difícilmente puede considerarse como una prueba de las obligaciones asociativas que me unen a ellos. Un policía infiltrado en una organización criminal tiene que comportarse de una forma indistinguible de la del resto de sus miembros y un espía de una potencia extranjera debe adoptar las prácticas y las costumbres del país en el que reside para evitar ser descubierto. Resulta poco plausible creer que ambos estén demostrando de forma implícita su compromiso con esas asociaciones. De la misma forma, un individuo puede comportarse, en muchas circunstancias, de forma indistinguible de la de otros miembros de su comunidad política por motivos prudenciales, es decir, para evitar el uso de la coerción estatal sobre su persona. Pero, de ahí no se sigue que esa persona sienta y piense de una forma que demuestre la existencia de obligaciones asociativas. En segundo lugar, los anarquistas e

³⁸⁹ Hirohide Takinawa, "¿Podemos justificar el Estado de Bienestar en la era de la globalización? Hacia las fronteras complejas." *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no. 39 (2005): 800.

³⁹⁰ Richard Dagger, "Membership, Fair Play, and Political Obligation", *Political Studies* 48, no. 1 (2000): 108.

³⁹¹ Horton, *Political Obligation*, pp. 159-160.

independientes pueden rechazar su pertenencia a la comunidad política (el Estado), sin que eso signifique que su identidad se mantiene en el vacío, puesto que pueden reconocer, perfectamente, que ésta depende de su pertenencia a otros grupos y asociaciones diferentes en los que mantienen roles sociales. Por lo tanto, no se podría sostener que las personas que rechazan su pertenencia a la comunidad política están sometidas a obligación: el Estado no podría utilizar la coerción para forzarles a cumplir sus directivas.³⁹²

Por lo demás, ambos tipos de teorías tienen también otros problemas asociados. En primer lugar, incluso, aunque aceptemos que los ciudadanos de un determinado Estado forman parte de una comunidad que genera obligaciones asociativas, de ahí no se sigue que esos ciudadanos estén sujetos a la obediencia de sus leyes. Según algunos de los defensores de las teorías asociativas, la obligación política requiere que la gente se comporte de una forma que tome en consideración los intereses o el bienestar de su comunidad política. Esto, según ellos, implica reconocer la autoridad de las leyes y el derecho del gobierno a gobernar. Sin embargo, y dado que las obligaciones asociativas pueden estar sujetas a múltiples y conflictivas interpretaciones, nada nos asegura que la mejor manera de mostrar el respeto debido por las mismas sea someterse a la interpretación de esas obligaciones que vayan a realizar los dirigentes y funcionarios de un Estado.³⁹³ Uno puede, perfectamente, considerarse sujeto a obligaciones asociativas hacia los miembros de lo que considera su comunidad y creer, a la vez, que hay otras alternativas mucho más razonables para garantizar el cumplimiento adecuado de esas obligaciones que la obediencia de las normas estatales.³⁹⁴

En segundo lugar, la justificación del monopolio estatal de la fuerza ataca el propio respeto por las intuiciones morales de la gente en las que se apoyan las teorías asociativas. Vamos a explicar esta afirmación usando como ilustración la obra de John Horton. Este autor ofrece una versión de la obligación política fundamentada en la analogía de la pertenencia a una comunidad política con la pertenencia a una familia en particular. Según este autor, el hecho de nacer en una familia impone obligaciones a sus miembros, unas obligaciones que se sienten como genuinas e indeterminadas. Estas obligaciones no se ponen en cuestión por el hecho de no haber escogido voluntariamente la familia en la que uno nace. De la misma forma que uno nace en

³⁹² Massimo Renzo, "Associative Responsibilities and Political Obligation", *The Philosophical Quarterly* 62, no. 246 (2012): 115-118.

³⁹³ Vossen, "Associative Political Obligations", p. 484.

³⁹⁴ Dagger, "Membership, Fair Play, and Political Obligation", pp. 111-112.

una familia que no ha escogido voluntariamente, uno también nace en una comunidad política que no ha escogido voluntariamente y adquiere también unas obligaciones, más o menos indeterminadas, hacia los miembros de esa comunidad. De la misma forma que las obligaciones que uno tiene hacia los miembros de su familia no necesitan de una exposición filosófica especial que las justifique, las obligaciones que uno tiene hacia los miembros de su comunidad política, según Horton, tampoco necesitan de una justificación en términos de un conjunto de principios morales básicos o de una teoría moral comprehensiva.³⁹⁵ Sin embargo, muchos autores destacan que la analogía entre la familia y la comunidad política puede ser inadecuada, dado que los miembros de los Estados modernos no comparten los lazos de cercanía que unen a los miembros de una familia. Las obligaciones asociativas pueden servir para explicar cómo se generan deberes y derechos en comunidades pequeñas, donde existen relaciones de cercanía entre sus miembros, pero no sirven para hacer lo propio en sociedades complejas y anónimas. Las relaciones que crean obligaciones asociativas no se pueden extender a las relaciones políticas sin distorsionar de forma fatal la noción de relación. Además, la autoridad del Estado no es temporal ni se ejerce sobre niños, sino que es continua y ejercida sobre adultos con capacidad autónoma para la toma de decisiones.³⁹⁶ Pero, incluso aunque no tuviéramos en cuenta esas críticas, y aceptásemos la validez de la analogía, el problema más importante al que se enfrenta la exposición de Horton tiene que ver con los límites a los que se puede llevar, de forma legítima. Dado que la obligación política comparte, según este filósofo, bastantes características con las obligaciones familiares, aquellas, al igual que estas, no necesitan de una justificación filosófica especial. Sin embargo, Horton también reconoce que existen notables diferencias entre la comunidad política y la familia, la más importante de las cuales tiene que ver con la cuestión de la coerción. La obligación política conlleva un reconocimiento de las demandas de una autoridad coercitiva que no se da en lo relativo a las obligaciones familiares. No existen, según Horton, demandas sistemáticas en torno a la autoridad coercitiva de un miembro de la familia sobre todos los demás³⁹⁷. Pero esto socava el uso de la analogía con la familia para legitimar la obligación política. Puesto que, si pretendemos negar la necesidad de

³⁹⁵ Horton, *Political Obligation*, pp. 145-151.

³⁹⁶ Ver Dagger, "Membership, Fair Play, and Political Obligation", p. 107; Marisa Iglesias Vila, "De la justicia como equidad al Derecho como equidad", en *Jurisdicción, interpretación y sistema jurídico. Actas del XII Seminario Italo-español de teoría del derecho*, editado por Juan Manuel Pérez Bermejo y Miguel Ángel Rodilla (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007), p. 34.; Diane Jeske, "Special Relationships and the Problem of Political Obligation", *Social Theory and Practice* 27, no. 1 (2001): 38; Lucan Gregory, "Ronald Dworkin, T. H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation", *Social Theory and Practice* 32, no. 2 (2006): 194.

³⁹⁷ Horton, *Political Obligation*, p. 151.

una justificación filosófica especial para la obligación política basándonos en las similitudes que presenta con las obligaciones familiares (y su carácter intuitivo), no podemos extender este tratamiento a aquellas cuestiones que resultan radicalmente diferentes entre ambas. En el mejor de los casos Horton podría utilizar, legítimamente, su analogía entre la familia y la comunidad política para defender la existencia de un tipo similar de obligaciones en ambos casos, es decir, un tipo de obligaciones morales que no puede ser impuesto mediante el uso de la coerción³⁹⁸. Pero, dado que la reclamación de obediencia que presenta una autoridad coercitiva no se da en lo relativo a las obligaciones familiares, la analogía no se puede utilizar en este caso. En lo que respecta al uso de la coerción seguimos necesitando una justificación filosófica que demuestre su aceptabilidad y, dado que Horton no nos provee de tal justificación, su exposición no funciona a la hora de explicar una de las características esenciales de la obligación política.

Por último, los teóricos de las obligaciones asociativas insisten en referirse a instituciones como la familia como fuente de tales obligaciones. Pero, precisamente, la existencia de obligaciones morales que uno tiene hacia su familia ofrece motivos para rechazar la existencia de una obligación hacia el Estado. La familia fue, históricamente, el grupo social del que dependía en mayor medida el bienestar y la educación de las personas. Al establecer un fuerte sentimiento de lealtad hacia un grupo independiente del poder político esta institución representó siempre un freno y una restricción muy importantes a la acción del gobierno. Por lo tanto, la familia fue una molestia continua para los partidarios de incrementar el alcance y los ámbitos de la intervención del Estado. El gran sociólogo Robert Nisbet explica cómo el Estado se convirtió, en el mundo moderno, en el primordial centro de lealtad de los seres humanos y en su principal refugio frente a las inseguridades y frustraciones de la vida. Pero, para conseguir esta situación de preeminencia, tuvo que competir con otras instituciones que limitaban su poder, como la iglesia, la comunidad local o la familia. Todos aquellos que querían incrementar el poder del Estado desarrollaron medidas para erosionar y desprestigiar tales instituciones intermedias con el objetivo de aislar a los individuos y volverlos sumisos y dependientes de las actuaciones e intervenciones gubernamentales.³⁹⁹ Nisbet decía que la guerra entre el Estado y la familia era

³⁹⁸ Jessica Flannigan, por ejemplo, argumenta que las únicas obligaciones morales que pueden ser impuestas mediante el uso de la fuerza son aquellas que afectan a los derechos de las personas de no sufrir la interferencia de terceros, mientras que las obligaciones morales de otro tipo no serían ejecutables de esta manera. Jessica Flannigan, "Duty and Enforcement", *The Journal of Political Philosophy* 27, no. 3 (2019).

³⁹⁹ Robert Nisbet, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom* (Nueva York: Oxford University Press, 1953).

muy antigua en la historia de la humanidad y que, por regla general, había una relación inversa entre ambas instituciones: cuando el Estado era fuerte la familia era débil y viceversa⁴⁰⁰. Uno de los ejemplos más extremos de este principio lo ilustra el caso de Pavlik Morózov, un niño glorificado por la propaganda de la Unión Soviética por haber denunciado a su padre como enemigo del Estado. Las autoridades soviéticas crearon un culto a su figura que animaba a los demás niños a denunciar a sus padres si estos se oponían a las políticas del gobierno⁴⁰¹. Este caso representa uno de los ejemplos más evidentes de la búsqueda sistemática de la destrucción de los lazos familiares. Pero hay otros procesos actuales, menos espectaculares, cuyas consecuencias perniciosas resultan más difíciles de discernir. Así, uno de los pasos más destacados para debilitar la importancia de la institución familiar en el mundo moderno fue la creación del Estado de Bienestar. Según Alan Carlson, muchas de las medidas características del Estado de Bienestar representan un caso clásico de manipulación burocrática con el objetivo de destruir al principal rival del Estado como foco de lealtad, es decir, a la familia:

El surgimiento del Estado de Bienestar se puede describir como la continua transferencia de la función de 'dependencia' desde la familia al Estado; desde personas unidas por lazos de sangre, matrimonio o adopción a personas vinculadas a empleados públicos.⁴⁰²

Las medidas del Estado de Bienestar debilitan la responsabilidad del individuo a la hora de proveer para sus necesidades y las de su familia y de ahorrar para su vejez. De esta manera las personas tienden a reducir su horizonte temporal de planificación y previsión. La utilidad del matrimonio, la familia y los hijos se reduce también, pues no será tan necesario contar con esas instituciones para asegurarse un soporte económico.⁴⁰³ Se establece, por lo tanto, una tendencia al debilitamiento de la institución familiar,⁴⁰⁴ a la reducción de la natalidad, al incremento de la tasa de divorcio, etc.

⁴⁰⁰ Robert Nisbet, *Prejudices: A Philosophical Dictionary* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), p. 111.

⁴⁰¹ Orlando Figes, *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia* (Londres: Penguin Books, 2007).

⁴⁰² "The rise of the welfare state can be written as the steady transfer of the "dependency" function from the family to the state; from persons tied together by blood, marriage or adoption to persons tied to public employees." Alan Carlson, "What Has Government Done to Our Families?", *Essays in Political Economy* 13 (Auburn, AL.: Ludwig von Mises Institute, 1991), p.1.

⁴⁰³ Jennifer Roback Morse, *Love and Economics: Why the Laissez-Faire Family Doesn't Work* (Dallas: Spence Publishing Company, 2001), p. 114.

⁴⁰⁴ Patricia Morgan, *The War between the State and the Family: How Government Divides and Impoverishes* (Londres: The Institute of Economic Affairs, 2007), pp. 12-13.

Por lo tanto, como vemos, hay numerosos motivos fundamentados sobre la existencia de obligaciones morales hacia la familia u otras instituciones asociativas para rechazar la existencia de obligaciones morales hacia los Estados, debido al carácter agresivo y corrosivo de sus actuaciones sobre el tejido social.

Ya hemos examinado algunos de los argumentos generales en contra de este tipo de teorías. Ahora pasaremos a analizar en mayor detalle la obra del que, posiblemente, sea el más célebre de los teóricos contemporáneos de las obligaciones asociativas.

3.1 La teoría asociativa de Ronald Dworkin

El argumento de Dworkin de la legitimidad política se basa en la idea de las obligaciones asociativas, es decir, las obligaciones que las personas tienen por el hecho de pertenecer a un grupo, pertenencia que no depende de su elección o consentimiento. Dworkin cree que la obligación política es una de estas obligaciones asociativas.⁴⁰⁵ Esas obligaciones pueden aparecer en comunidades políticas compuestas, como los Estados actuales, por una gran multitud de miembros que no tienen un contacto directo entre sí. Esto se debe a que esas obligaciones no derivarían de la existencia de un fuerte sentimiento de unión y pertenencia entre sus miembros, ya que las condiciones de las que dependen son interpretativas:

Estas no son condiciones psicológicas. A pesar de que un grupo raramente las cumplirá o las sostendrá a menos que sus miembros se sientan unidos por un lazo emocional, las condiciones en sí no lo exigen. El interés que requieren es una propiedad interpretativa de las prácticas grupales de hacer valer y reconocer responsabilidades (éstas deben ser prácticas que la gente que tiene el grado de interés adecuado adoptaría) y no una propiedad psicológica de un número fijo de los verdaderos miembros.⁴⁰⁶

Las personas que pertenecen a diferentes grupos, caracterizados por distintas prácticas sociales tienen responsabilidades atribuidas por la pertenencia a esos grupos. Para que esas responsabilidades cuenten como auténticas obligaciones deben cumplir una serie de condiciones. Las obligaciones deben ser: 1) especiales; deben dirigirse a los miembros del

⁴⁰⁵ Ronald Dworkin, *El imperio de la justicia* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2012), pp. 145-147.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 148.

grupo, no a aquellos que están fuera del mismo. 2) personales; se dirigen a las demás personas que forman parte del grupo, no a éste considerado de forma colectiva. 3) generales; las obligaciones que surgen en cada caso particular deben considerarse provenientes de una obligación general hacia el bienestar de los demás miembros del grupo. 4) iguales; las obligaciones se derivan de unas prácticas que deben demostrar un interés igual por todos los miembros del grupo. Esto es compatible con la existencia de jerarquías, siempre y cuando reflejen que van en el interés de todos y que consideran igualmente importante la vida de los demás miembros del grupo.⁴⁰⁷

El cumplimiento de estas cuatro condiciones es lo que distingue a una ‘mera’ comunidad (aquella que sólo cumple algunas características genéticas, históricas, culturales o geográficas) de una comunidad verdadera enlazada por obligaciones fraternales entre sus miembros. En este segundo caso, es decir cuando se cumplen las cuatro condiciones, y, además, cuando esa comunidad cumple los requerimientos de la justicia, manteniendo una concepción del interés equitativo hacia sus miembros que excluye la discriminación y comportándose de una forma justa con los forasteros, entonces los miembros de una verdadera comunidad estarán atados por obligaciones que son independientes de su voluntad o sus deseos. Ya que para Dworkin la comunidad política es una forma más de asociación, impondrá obligaciones políticas a las personas que pertenecen a ella, siempre y cuando esta comunidad cumpla las condiciones antes señaladas.

Dworkin describe tres modelos de comunidad, de los cuáles, solo uno cumple los requisitos necesarios para demandar la obligación política de sus ciudadanos. El primer modelo es de la asociación *de facto*, aquella cuyos miembros consideran que los vínculos que les unen son el simple resultado de contingencias (históricas o de otro tipo) que no tienen una mayor significación moral. El segundo es el ‘modelo del reglamento’ cuyos miembros obedecen los acuerdos y leyes a los que han llegado, pero los conciben como el resultado del mero compromiso entre intereses o puntos de vista antagónicos. El último es el ‘modelo de principio’, que se caracteriza porque los ciudadanos aceptan que están gobernados por principios comunes (que son el fundamento de los derechos y las obligaciones) y no por meros acuerdos resultado de un proceso de negociación y compromiso. En este último modelo, la política se vería como un proceso de discusión y debate sobre los principios de la comunidad. Dado que sólo este

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 147-148.

modelo se adecúa a las características que Dworkin describe como propias de una verdadera comunidad, es el único en el que se puede hablar de la existencia de obligaciones políticas.⁴⁰⁸

Simmons eleva una serie de críticas contra estos razonamientos. En primer lugar, Dworkin admite que, en términos prácticos, es improbable que se cumplan las condiciones necesarias para el surgimiento de obligaciones políticas en ausencia de un lazo emocional fuerte entre los miembros de las asociaciones. Pero esto es lo que sucede en los Estados actuales donde sus miembros no sienten ninguna relación emocional directa con una gran mayoría de sus conciudadanos, a los que ni siquiera conocen y con los que no tienen ningún trato. Esto hace improbable que la mejor interpretación de sus prácticas comunales sea del tipo que impondría obligaciones políticas. Así, la elaboración de Dworkin serviría, como mucho, para aplicar a comunidades hipotéticas de gran tamaño, pero no tendría aplicación práctica en las comunidades políticas reales.

En segundo lugar, según Simmons, el respeto que una comunidad verdadera debe prestar a requerimientos generales y externos tales como el interés equitativo o la justicia conducen a la irrelevancia moral de las prácticas asociativas. La apelación a principios morales y de justicia independientes de las prácticas de la comunidad parece poner en cuestión el cumplimiento del principio de particularidad en la concepción de Dworkin. No queda claro por qué quedaría uno obligado de una forma especial o exclusiva hacia su propia comunidad cuando puede haber otras comunidades que pueden comportarse de una forma más adecuada en relación con esos principios generales.⁴⁰⁹

Por otra parte, incluso aunque la elaboración de Dworkin funcionase a la hora de explicar la aparición de las obligaciones asociativas, incluyendo entre las mismas a las comunidades políticas, no llega a justificar por qué los Estados tendrían el derecho a emplear la coerción de forma exclusiva. Si todas las obligaciones que generan las asociaciones son exigibles por la fuerza por la propia asociación, el Estado no tendría el monopolio de la violencia. Si sólo el Estado puede disponer de esa capacidad legítimamente, entonces Dworkin necesita una explicación diferente a la de las obligaciones asociativas para justificarla puesto que solo funcionaría para una asociación en particular.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp.153-157.

⁴⁰⁹ Simmons, *Justification and Legitimacy*, pp. 77-79.

En *Justicia para erizos* Dworkin refina su concepción de la obligación política. La existencia de un gobierno que emplea la coerción sobre sus ciudadanos significa la presencia de medidas que socavan la dignidad de las personas. Sin embargo, aunque la coerción que se requiere para que un Estado pueda funcionar reduce la dignidad de las personas, esta coerción es necesaria para coordinar los procesos sociales y permitir que las personas puedan desarrollar una vida digna. Dworkin califica esta situación de paradójica. Tal paradoja se resolvería mediante la obligación política. La única forma de evitar reducir la dignidad de otras personas es que uno se someta a las mismas leyes que atan a los demás:

Las organizaciones políticas coactivas menoscaban la dignidad de sus miembros a menos que cada uno acepte tener con los otros la responsabilidad recíproca de respetar las decisiones colectivas, siempre que esas decisiones cumplan las condiciones adecuadas.⁴¹⁰

Cuando un gobierno respeta las condiciones adecuadas entonces se convierte en un gobierno legítimo que puede reclamar la obediencia de sus ciudadanos. Para que un gobierno sea legítimo debe haber accedido al poder de una forma aceptable y debe comportarse de una forma que respete la dignidad de las personas. Esto último quiere decir que el gobierno no tiene por qué comportarse de una forma perfecta o generalmente justa: dado que la cuestión sobre qué requiere la justicia es controvertida, basta con que el gobierno aplique la concepción de la justicia que sigue de una forma que respete la igual dignidad de las personas. Esta condición implica que la legitimidad es una cuestión de grado: se puede cumplir en mayor o menor medida. Cuando el incumplimiento no es excesivo y la participación política permite su corrección, sigue existiendo obligación política (aunque los ciudadanos pueden utilizar la desobediencia civil para corregir injusticias concretas) pero, cuando se convierte en inaceptable, la obligación política de los ciudadanos desaparece y la única solución es la revolución.⁴¹¹

El problema de la postura de Dworkin es que su defensa de la autoridad política descansa demasiado sobre la supuesta inevitabilidad del Estado como productor de las condiciones de

⁴¹⁰“Coercive political organizations undermine the dignity of their members unless each accepts a reciprocal responsibility to the others to respect collective decisions, provided that these decisions meet appropriate conditions.” Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), pp. 319-320.

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 321-323.

orden necesarias para llevar una vida digna, elemento sobre el que construye una serie de excepciones que convierten su argumento moral en insatisfactorio.

En primer lugar, según Dworkin, las obligaciones asociativas descansan sobre la reciprocidad. Como ejemplo de este tipo de relaciones cita aquellas que se dan entre los amantes, los amigos, los padres y los hijos, los compañeros en alguna empresa conjunta o los miembros de una comunidad política. Las relaciones que obtenemos de estas asociaciones son necesarias y nos proporcionan bienes valiosos para llevar una vida digna. Sin embargo, sin reciprocidad la relación que existe en cualquiera de estas asociaciones se convierte en una mera sumisión de una de las partes a la otra. Esto ataca la dignidad de las personas. Luego, el respeto a la igual dignidad de todos nos obliga a mostrar deferencia y reciprocidad a los demás en estas relaciones.⁴¹² Esta explicación, aunque la aceptemos, no aclara, sin embargo, una cosa. En casi todas las relaciones que Dworkin utiliza como ejemplo uno puede renunciar a la continuidad de la asociación, incluso aunque la otra parte muestre la debida deferencia. Un amante puede renunciar a continuar con su pareja, un amigo puede olvidarse de otro y el miembro de una empresa conjunta puede abandonarla, aunque en todos estos casos la otra parte muestre la reciprocidad necesaria, sin que se considere que las obligaciones morales derivadas de esas asociaciones son legalmente exigibles por la fuerza. El caso más conflictivo sería el de la relación entre los padres y los hijos. Pero, aunque las obligaciones de los padres de cuidar de sus hijos (o de los hijos de obedecer a sus padres) sean legalmente exigibles por la fuerza no son, sin embargo, perpetuas. Generalmente, una vez los hijos adquieren la mayoría de edad tanto ellos como sus padres pueden decidir no volver a verse nunca más, incumpliendo así las obligaciones morales que se derivan de sus relaciones asociativas. En todos los casos señalados, aquellos que vulneran sus obligaciones morales pueden ser descritos como personas moralmente deficientes o carentes de virtud, pero no puede utilizarse la violencia para obligarles a comportarse de acuerdo con lo que disponen esas obligaciones.⁴¹³ Pero el caso de la comunidad política es diferente: se fuerza a las personas a cumplir la ley bajo la amenaza de la coerción sin que tengan posibilidad de renunciar a continuar con sus obligaciones asociativas.

⁴¹² *Ibid.*, pp. 311-312.

⁴¹³ Wellman critica de esta forma el uso de la analogía entre amigos y compatriotas con el fin de explicar la obligación política. Ver Christopher Heath Wellman, "Friends, Compatriots, and Special Political Obligations", *Political Theory* 29, no.2 (2001): 227.

Esta excepción no procede de la explicación que ofrece Dworkin sobre el origen y fundamento de tales obligaciones.

Además, Dworkin mezcla, al hablar de la deferencia y la reciprocidad debidas en una relación asociativa, tanto los sentimientos de una persona como sus acciones. Así, dice que el amor de un padre por sus hijos y las responsabilidades que emanan de ese amor, transforman lo que sería una especie de esclavitud en otro tipo de relación que respeta la dignidad de ambos.⁴¹⁴ Pero ¿quiere decir esto que las personas tienen la obligación moral de sentir determinadas emociones? ¿Las responsabilidades del padre por su hijo emanan del amor que siente por ellos o, más bien, del simple hecho de ser su padre? Imaginemos que un padre se comporta de acuerdo con las responsabilidades que demanda la relación que le une con sus hijos, pero no siente amor por ellos ¿está incumpliendo sus obligaciones asociativas? Si estuviera obligado a sentir amor por sus hijos parecería que tiene la posibilidad de consentir o no en amarlos. Pero Dworkin declaró que este tipo de obligaciones no depende del consentimiento voluntario:

Algunas de las obligaciones asociativas...son...involuntarias —los hijos no tienen la opción de escoger a los padres—, y el resto, en su mayoría, solo son parcialmente voluntarias: casi todas las amistades, por ejemplo, surgen de manera casual, y cada uno tiene amigos con quienes no tenía la intención consciente de trabar amistad.⁴¹⁵

Luego, según el propio relato de Dworkin, parece más plausible concebir que la reciprocidad exigida por las obligaciones asociativas solo se puede restringir a las acciones de las personas y no a las emociones o sentimientos que experimenten. Sumémosle a esto el hecho de que uno puede renunciar a la continuidad de la relación asociativa. De esto se desprende que lo que nos permite juzgar si una persona está cumpliendo o no con sus obligaciones morales asociativas es el hecho de que continúa realizando voluntariamente aquellas acciones que se consideran consecuentes con las mismas. Pero esto mismo es lo que imposibilita la coerción ejercida por el Estado. Las acciones de una persona que cumple la ley estatal porque está de acuerdo con su obligación de obedecer al Estado y las acciones de una persona que cumple la ley por cuestiones pragmáticas o prudenciales son perfectamente indistinguibles. La autoridad del Estado impide

⁴¹⁴ Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, p. 313.

⁴¹⁵ "Some of the associational obligations...are...involuntary— children have no choice in selecting parents— and most of the others are only partly voluntary: most friendships, for instance, arise casually, and we each have friends we had no conscious intention of making friends." *Ibid.*, p. 319.

toda posibilidad de que las personas demuestren su deferencia de una forma adecuada, tal como harían con las otras relaciones asociativas.

Por otra parte, Dworkin no afirma que todas las relaciones asociativas generan obligaciones a sus miembros. Desde su punto de vista, existen razones morales independientes que determinan si una asociación específica puede crear o no obligaciones legítimas. Aquellas asociaciones que vulneran esos principios morales no generan obligaciones entre sus miembros. Así, una asociación como la Mafia no puede crear las obligaciones asociativas de las que habla Dworkin.⁴¹⁶ Pero precisamente, uno de los argumentos más potentes en contra de la autoridad del Estado es que esta organización se comporta exactamente de la misma forma en que lo hace una organización criminal. Según Charles Tilly:

Los defensores de determinados gobiernos o del gobierno en general, argumentan, precisamente, que éstos ofrecen protección frente a la violencia local y la externa. Afirman que los precios que cobran apenas cubren los costes de la protección. Califican a las personas que se quejan de sus precios de “anarquistas”, “subversivos” o ambas cosas. Sin embargo, definen como chantajista a la persona que crea la amenaza y después cobra por su eliminación. La provisión de protección por parte del gobierno, partiendo de esta definición, puede entonces calificarse con frecuencia como chantaje, en la medida en que las amenazas frente a las que un gobierno determinado defiende a sus ciudadanos son imaginarias o son consecuencia de sus propias actividades, el gobierno ha establecido un negocio de protección.⁴¹⁷

Según el análisis histórico de Tilly, la analogía más apropiada a la hora de hablar del surgimiento de los Estados en Europa occidental sería, precisamente, la del crimen organizado.⁴¹⁸ Estas instituciones aparecieron como el resultado de la cooperación entre grupos organizados para la extorsión y sometimiento de la población de unos determinados territorios. Por lo tanto, si tanto histórica como funcionalmente los Estados se comportan como la Mafia, no podrían generar obligaciones asociativas a sus ciudadanos.⁴¹⁹ El único recurso para aplicar

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 321.

⁴¹⁷ Charles Tilly, “Guerra y Construcción del Estado como Crimen Organizado”, *Relaciones Internacionales*, no. 5 (2007): 3.

⁴¹⁸ Ver también, Charles Tilly, “Reflections on the History of European State-Making”, en *The Formation of National States in Western Europe*, editado por Charles Tilly (Princeton: Princeton University Press, 1975), pp. 23-24; y Charles Tilly, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

⁴¹⁹ Según otros autores como Mannheim, Rustow o Carneiro, el origen del Estado, lejos de encontrarse en relaciones pacíficas y voluntarias, se encuentra en la guerra, la conquista y la rapiña. Ver Karl Mannheim, *Rational*

una excepción a este tipo de asociación sería su supuesto carácter indispensable como garante del orden social. Según Dworkin:

El gobierno colectivo coactivo es esencial para nuestra dignidad. Necesitamos el orden y la eficiencia que solo un gobierno coactivo puede proporcionar para tener la posibilidad de crear una vida buena y vivir bien. La anarquía significaría el fin absoluto de la dignidad.⁴²⁰

Ya ofrecimos numerosos argumentos previamente contra la idea de la necesidad del Estado como instrumento imprescindible para asegurar el orden y la cooperación. Sin embargo, en la propia argumentación de Dworkin se encuentran indicios suficientes para rechazar sus afirmaciones sobre la indispensabilidad del gobierno. Dworkin reconoce que en aquellos casos en los que el gobierno pierde la legitimidad, desaparece con ella la obligación política de los ciudadanos y la única solución que tienen estos es la revolución. ¿Pero cómo puede Dworkin afirmar tal cosa? En esas circunstancias los ciudadanos se encontrarían en una situación de anarquía que, supuestamente, significa el fin absoluto de la dignidad. Si Dworkin fuese consistente con sus propias opiniones debería recomendar a los ciudadanos de aquellos gobiernos que hayan perdido su legitimidad que se sometan incluso a la más abyecta de las sujeciones, puesto que esa situación no sería tan negativa comparada con la pérdida absoluta de la dignidad. Sin embargo, si los ciudadanos pueden organizarse de forma efectiva para sustituir revolucionariamente a su gobierno, están demostrando que no necesitan un gobierno coactivo para producir el orden necesario para crear una buena vida. Los ciudadanos pueden llegar a organizarse efectivamente, incluso para oponerse a su gobierno ilegítimo y formar uno nuevo. Para hacer eso, tienen que poder coordinarse y cooperar, en ausencia de un gobierno coactivo que garantice el orden y la eficiencia. Luego el gobierno colectivo coercitivo no es imprescindible y la anarquía no conduce al fin absoluto de la dignidad.

Por lo tanto, Dworkin no demuestra que el Estado sea imprescindible. Es posible argumentar que la coerción que ejerce esta institución es, histórica y funcionalmente, indistinguible de la que ejercen las organizaciones criminales, que no pueden generar obligaciones asociativas. E,

and *Irrational Elements in Contemporary Society* (Londres: Oxford University Press, 1934), pp. 24-25; Alexander Rustow. *Freedom and Domination: A Historical Critique of Civilization*. (Princeton.: Princeton University Press, 1980); Robert L. Carneiro, "A Theory of the Origin of the State", *Science* 169, no. 3947 (1970): 733-738.

⁴²⁰ "We need the order and efficiencies that only coercive government can provide to make it possible for us to create good lives and to live well. Anarchy would mean the end of dignity altogether." Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, p. 320.

incluso aunque pudiese generar ese tipo de obligaciones, su monopolio de la coerción impide que las personas muestren su deferencia y reciprocidad de la forma apropiada. Todos estos motivos nos llevan a concluir que su defensa de la autoridad del Estado basada en las obligaciones asociativas no resulta satisfactoria.





CAPÍTULO 4. LAS DEFENSAS EPISTÉMICAS DE LA AUTORIDAD

1. INTRODUCCIÓN

Como vimos en los capítulos anteriores, existen numerosas dudas sobre la solidez teórica tanto de las defensas transaccionales como de las defensas relacionales de la autoridad política. En este capítulo vamos a analizar una tercera clase de defensa: la epistémica. Según esta perspectiva, un aspecto central para la legitimidad de la autoridad política reside en tener un conocimiento que le permita adoptar decisiones acertadas en términos morales y prácticos. Una de las primeras defensas epistémicas de la autoridad fue desarrollada por Platón, quien planteó una crítica al gobierno democrático que ha tenido una gran influencia en las discusiones posteriores sobre la autoridad política. Según el filósofo ateniense, el arte de gobernar comparte unas características muy importantes con cualquier otro oficio: es necesario aprender sus secretos, tener preparación y acumular experiencia para poder ejercer un buen trabajo. De la misma forma que no todo el mundo tiene la capacidad necesaria para pilotar una nave y llevarla a buen puerto (*La República*, 488a), no todas las personas tienen el conocimiento político que hace falta para analizar con sabiduría los problemas políticos y proponer las mejores soluciones. Al igual que hacemos con la medicina y con otras cosas importantes de la vida, deberíamos dejar que se encargasen de las decisiones políticas aquellos que están más preparados para hacerlo, es decir, los expertos. Una versión más moderna de este tipo de razonamiento es el pensamiento tecnocrático. Los tecnócratas consideran que la política democrática es responsable de gran parte de los problemas que padecen las sociedades contemporáneas, debido a la falta de información y de sofisticación intelectual que padecen tanto los políticos como los votantes. Desde este punto de vista, los problemas políticos deben ser planteados en términos

técnicos y científicos y deben ser dejados a los expertos.⁴²¹ Según David Estlund, este punto de vista cae en lo que denomina la falacia del jefe/experto. Puede ser que existan algunas personas que tengan un mayor conocimiento político y una mayor habilidad para plantear soluciones que otras, pero de ahí no se sigue que esas personas estén autorizadas a mandar sobre las demás.⁴²² Sin embargo, la crítica planteada por Platón señala problemas que merecen una respuesta. Si es cierto que gran parte de la gente no dispone de un conocimiento político adecuado, la democracia puede llegar a producir decisiones y resultados perjudiciales para la vida de las personas. ¿Por qué deberíamos defender entonces la democracia? ¿Cómo adquiere este sistema su legitimidad?

2. LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA

Al hablar de la legitimidad democrática encontramos dos grandes posiciones: la procedimental y la instrumental. La primera de ellas localiza el origen de la legitimidad en algún valor o característica intrínseca del propio procedimiento democrático. Los defensores de esta perspectiva se centran, por lo tanto, en el análisis de las condiciones que debe cumplir el procedimiento de toma de decisiones para que disponga de las virtudes que le otorgan legitimidad. La segunda, por el contrario, se centra en las características sustantivas de los resultados obtenidos como consecuencia de ese procedimiento. Desde este punto de vista, la legitimidad del proceso democrático se deriva de su utilidad como mecanismo para llegar a decisiones sustantivamente correctas. A pesar de que se suele utilizar el término legitimidad para hacer referencia a ambos tipos de perspectivas,⁴²³ la distinción entre procedimentalismo e instrumentalismo nos retrotrae a la diferencia que establecía Simmons entre la legitimidad y la justificación de la autoridad política. Los partidarios de la defensa procedimental o intrínseca de la democracia estarían discutiendo así, cuestiones relacionadas con la idea de legitimidad, es decir con quién tiene derecho a mandar. Aquella autoridad que sigue el procedimiento adecuado, es decir, aquel procedimiento que tiene unas características valiosas por sí mismas, independientemente de la calidad de las decisiones que produzca, contaría con ese derecho. Por

⁴²¹ Frank Fisher, *Technocracy and the Politics of Expertise* (Newbury Park: Sage Publications, 1999), pp. 22-23.

⁴²² Estlund, *Democratic Authority*, p. 3.

⁴²³ Ver, por ejemplo, Fabienne Peter, "Political Legitimacy", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy>.

el contrario, los defensores de la perspectiva instrumental estarían abordando cuestiones relacionadas con la justificación de la autoridad, es decir, con las cualidades morales y prácticas que se obtendrían como resultado de su actuación. Ángeles Ródenas dice así, que la primera de esas perspectivas se centra en fundamentar la idea de la exclusividad de la autoridad (las razones por las que sólo ella puede emitir mandatos vinculantes) mientras que la segunda se centraría en justificar la idea de la corrección sustantiva de las decisiones adoptadas de forma democrática. Ambas perspectivas no son mutuamente incompatibles, sino que pueden ser complementarias.⁴²⁴ De hecho, aunque estas dos perspectivas se pueden defender de forma exclusiva, hay numerosos autores que adoptan una perspectiva mixta y defienden que la legitimidad de la democracia deriva de una combinación de ambos elementos.

En relación con estas cuestiones señalaremos dos puntos principales. El primero de ellos es que las defensas procedimentales de la democracia no pueden funcionar si no incorporan, aunque sea parcialmente, la concepción instrumental en su defensa. El segundo, y como consecuencia del primero, es que, si se presentan dudas razonables sobre la aceptabilidad instrumental de la democracia, la defensa de la legitimidad de un Estado democrático no puede prosperar.

2.1 La necesidad de la concepción instrumental para la legitimidad democrática

Algunos de los defensores de la legitimidad democrática plantean que la existencia inevitable del desacuerdo sobre cuestiones sustantivas en sociedades complejas caracterizadas por el pluralismo de valores justifica la concepción procedimental de la democracia. Dado que no podemos llegar a un consenso unánime sobre el contenido de las leyes y de las decisiones políticas, el establecimiento de un procedimiento equitativo para la toma de decisiones es el único medio posible de que se trate con imparcialidad a las perspectivas y a los intereses de todos los ciudadanos. Así, por ejemplo, Waldron dice lo siguiente:

Precisamente porque tenemos desacuerdos sobre qué es lo que cuenta como un resultado respetuoso sustantivamente, necesitamos un proceso de toma de decisiones. En este contexto, revertir el contenido sustantivo al procedimiento necesariamente privilegiará un punto de vista polémico sobre lo que implica el respeto y por

⁴²⁴ Ángeles Ródenas, "La justificación de la democracia: consensos aparentes y pseudo dilemas", *Isonomía*, no. 32 (2010): 55-56.

consiguiente no respetará a los demás. Así, en las circunstancias de la política, lo único con lo que *podemos* manejarnos es con la ‘concepción implausiblemente estrecha’ de igual respeto; y sospecho (aunque, una vez más, dudo de que pueda probarse) que la decisión mayoritaria es el único procedimiento de toma de decisiones consistente con el igual respeto en este sentido necesariamente empobrecido.⁴²⁵

De una forma similar, según Lefkowitz, la justificación del sistema democrático no descansa en su superioridad instrumental, sino en que constituye un mecanismo equitativo para la determinación de la dirección que debe tomar la acción colectiva en condiciones de desacuerdo.⁴²⁶ Según Rafael Herranz Castillo, el sistema democrático reparte sus ventajas de forma perfectamente equitativa, porque todos pueden participar e influir en el proceso de toma de decisiones y su voto vale lo mismo.⁴²⁷

Este punto de vista ha sido criticado agudamente por David Estlund, quien señala que la legitimidad de la democracia no puede fundamentarse exclusivamente sobre el respeto a la equidad. Un procedimiento aleatorio de toma de decisiones, por ejemplo, lanzar una moneda al aire, también respetaría escrupulosamente la equidad de todas las partes y, sin embargo, nadie considera que este sea un procedimiento adecuado. Esto demuestra, según Estlund, que nadie cree realmente que la legitimidad de una decisión política deriva exclusivamente de la imparcialidad del procedimiento utilizado para adoptarla.⁴²⁸

Otros teóricos destacan el igual respeto ofrecido a todos los ciudadanos por el proceso de toma de decisiones democráticas, pero en un sentido menos empobrecido que el que deriva simplemente de la existencia de desacuerdos. Así, según Christiano, cada ser humano tiene el deber natural de tratar a otros seres humanos como iguales y esto implica que cada persona

⁴²⁵ Jeremy Waldron, *Derechos y Desacuerdos* (Madrid: Marcial Pons, 2005), p. 140. Precisamente, como para Waldron el valor intrínseco de la decisión democrática posee prioridad sobre su corrección substantiva, considera que el control judicial de las leyes vulnera la igualdad política. Ver César Baena, “Obediencia al derecho y legitimidad estatal: un análisis de la teoría del deber natural de obedecer instituciones justas según Jeremy Waldron”, *Revista Electronica do Curso de Direito da USFM* 12, no. 2 (2017): 677.

⁴²⁶ David Lefkowitz, “Legitimate Political Authority and the Duty of Those Subject to It: A Critique of Edmunson”, *Law and Philosophy* 23, no. 4 (2004): 412-415. Aun así, Lefkowitz reconoce que la verdad no es irrelevante, ya que se deben alcanzar unos estándares mínimos de justicia (lo que implica que el Estado debe respetar los derechos individuales).

⁴²⁷ Rafael Herranz Castillo, “La justificación de la democracia y la obligación moral de obedecer el derecho”, *Derechos y libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas* 1, no. 2 (1993-1994): 239-240.

⁴²⁸ David Estlund, “Jeremy Waldron on *Law and Disagreement*”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 99, no. 1 (2000): 119-120.

debe tratar de conseguir la promoción igualitaria de los intereses de otros seres humanos. Esto solo se consigue cuando cada persona intenta tratar públicamente a los demás como iguales. Como la democracia es necesaria para conseguir la realización pública del avance igualitario de los intereses, cada ciudadano tiene el deber de promover la creación de instituciones democráticas y de cumplir lo que estas instituciones dispongan cuando ya existan.⁴²⁹ Para Kolodny, la democracia concede a sus ciudadanos la igual oportunidad de influir sobre las decisiones políticas lo que evita que ninguno de ellos sea tratado como un inferior subordinado a las decisiones de otros⁴³⁰. Según Richard Bellamy, la democracia se justifica intrínsecamente porque está unida al ideal republicano de la no dominación al otorgar el mismo estatus y mostrar un respeto igual a todos los ciudadanos.⁴³¹ Así, se podría decir que el respeto que muestran los procedimientos democráticos hacia sus ciudadanos es una cualidad valiosa que no podríamos alcanzar con el lanzamiento de una moneda.

Sin embargo, la apelación al respeto a la igualdad política no conduce por sí misma a la legitimación de la democracia mayoritaria. Algunos autores han propuestos sistemas basados en elecciones por lotería, que tratarían a todos los ciudadanos como iguales de forma pública y permitirían que todo el mundo tuviese la misma opción de acceder al poder político o de influir en la decisión adoptada.⁴³² Además, la anarquía respeta de forma escrupulosa la igualdad política de todas las personas. En un sistema anárquico todas las personas dispondrían exactamente de la misma capacidad para influir sobre las decisiones políticas: ninguna. Ninguna persona podría tener una influencia desproporcionada o injustificada sobre las decisiones obligatorias adoptadas por el Estado puesto que no existiría ninguna decisión de este tipo. Además, incluso aunque aceptásemos que la participación en el proceso democrático proporciona determinadas ventajas en el tratamiento que las personas se dispensan unas a otras, ventajas que no podríamos disfrutar en ausencia de instituciones democráticas, no llegaríamos al conjunto de resultados institucionales que los defensores de la legitimidad democrática proponen. Porque podríamos imaginar un conjunto de instituciones democráticas en las que los ciudadanos tienen la misma oportunidad de participar y de expresar sus puntos de vista pero

⁴²⁹ Thomas Christiano, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

⁴³⁰ Niko Kolodny, "Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy", *Philosophy & Public Affairs* 42, no. 4 (2014).

⁴³¹ Richard Bellamy, *Political Constitutionalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 163.

⁴³² Ver Ben Saunders, "Democracy, Political Equality, and Majority Rule", *Ethics* 121, no. 1 (2010); Alexander A. Guerrero, "Against Elections", *Philosophy and Public Affairs* 42, no. 2 (2014).

que no tienen la capacidad de adoptar decisiones vinculantes. Estas instituciones permitirían la expresión pública de un tratamiento igualitario entre los ciudadanos, así como el respeto a sus diferentes argumentos y puntos de vista. A menos que se afirme que un Estado democrático es necesario para conseguir determinados resultados a los que no se podría llegar en una situación de anarquía, la mera apelación a la igualdad política no basta para explicar el derecho a mandar de un Estado democrático y la obligación de obedecer de sus ciudadanos. Pero esto implica la necesidad de incluir en la defensa del Estado democrático la perspectiva instrumental. Como dice Richard Arneson, el hecho de que las instituciones democráticas expresen públicamente su respeto a la igualdad moral de sus miembros no sirve para legitimar las instituciones democráticas por dos motivos. Primero, porque esa expresión podría realizarse de un modo distinto al de la elección del procedimiento de toma de decisiones políticas (por ejemplo, con nuestra sugerencia de instituciones democráticas que ofrecen igual oportunidad de participación a todos sus miembros pero que no tienen capacidad de adoptar decisiones vinculantes). En segundo lugar, porque parece plausible sostener que la decisión de establecer un sistema democrático de toma de decisiones sería una forma inadecuada de expresar el compromiso con la igualdad moral de las personas si existiesen motivos para creer que ese sistema conduciría a una peor defensa de sus derechos.⁴³³

Algunos defensores de la democracia deliberativa también defienden la legitimidad de las decisiones democráticas de una forma procedimental o intrínseca. Así, por ejemplo, Bernard Manin, critica la visión de que las preferencias de los individuos están perfectamente formadas y que su agregación es la fuente de la legitimidad de las decisiones políticas. Según este teórico, es necesario prestar mucha mayor atención al proceso de formación de esas preferencias. La libertad individual no consistiría tanto en actuar de acuerdo con unas preferencias fijas y dadas de antemano como el análisis comparado sobre las diversas soluciones a un problema para adoptar una determinada decisión. Por lo tanto, y dado que las decisiones democráticas se impondrán de forma obligatoria a todas las personas, un requisito para que dispongan de legitimidad es que todas las personas tengan la posibilidad de participar en el proceso de deliberación que conducirá a la adopción de las decisiones políticas. Es ese proceso deliberativo, en el que todo el mundo puede participar, el que confiere la legitimidad a los resultados.⁴³⁴

⁴³³ Richard J. Arneson, "Debate: Defending the Purely Instrumental Account of Democratic Legitimacy", *The Journal of Political Philosophy* 11, no. 1 (2003): 130-131.

⁴³⁴ Bernard Manin, "On Legitimacy and Political Deliberation", *Political Theory* 15, no. 3 (1987): 351-352.

Muchos autores republicanos, por su parte, defienden la democracia deliberativa porque evita la dominación y arbitrariedad del poder estatal al otorgar a cada ciudadano una capacidad igual de controlar las decisiones estatales, no solo al concederles un voto igual, sino también la misma oportunidad de influir en las decisiones políticas mediante la expresión y la apreciación de sus argumentos y puntos de vista.⁴³⁵ Sin embargo, la concepción deliberativa de la democracia tampoco escapa de la necesidad de incluir la utilidad instrumental en su defensa, concretamente, su utilidad epistémica. Como ha señalado José Luís Martí, los demócratas deliberativos están obligados a reconocer la importancia de la concepción epistémica. Dado que la importancia de la deliberación deriva de la posibilidad de intercambiar argumentos y razones en un proceso de comunicación racional, sus defensores deben asumir la existencia de un criterio intersubjetivo de validez independiente del proceso deliberativo:

Como proceso discursivo basado en razones, la deliberación asume...tanto *la existencia de la corrección* (o imparcialidad, o algún otro equivalente) en las decisiones políticas, como *la posibilidad de saber cuál es la decisión correcta* (o imparcial). Argumentar a favor de la decisión A significa, en pocas palabras, mostrar que la decisión A es la decisión *correcta*, o al menos, que *A es mejor en términos de corrección* que otras decisiones que se comparan.⁴³⁶

⁴³⁵ Juan Carlos Bayón, “¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?”, *Diritto & Questioni Pubbliche*, nº 9 (2009): 222-223; Christopher McCammon, “Domination: A Rethinking”, *Ethics* 125, no. 4 (2015): 1046; Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 2008), pp. 152-157; Rainer Forst, “A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination”, en *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, editado por Andreas Niederberger y Philip Schink (Edimburgo: Edimburgh University Press, 2013), p. 155; James Bohman, “Nondomination and Transnational Democracy”, en *Republicanism and Political Theory*, editado por Cécile Laborde y John Maynor (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008) pp. 207-208. Uno de los problemas que Lovett observa en esta posición es que no distingue analíticamente entre la democracia y la no dominación, de tal forma que la afirmación de que la democracia reduce la arbitrariedad se convierte en una verdad analítica, que ya está incluida en la propia definición de democracia. Para escapar de este problema, Lovett defiende una visión estrictamente procedimental de la arbitrariedad. El poder será más arbitrario cuanto menos constreñido esté por reglas y normas conocidas por todos. Frank Lovett, “What Counts as Arbitrary Power?”, *Journal of Political Power* 5, no. 1 (2012): 138-144. Ver también, Christian List, “Republican Freedom and the Rule of Law”. *Politics, Philosophy & Economics* 5, no. 2 (2006).

⁴³⁶ As a discursive process based on reasons, deliberation assumes...both *the existence of rightness* (or impartiality, or some other equivalent) in political decisions, and *the possibility of knowing which is the right* (or impartial) decision. To argue in favor of decision A means, briefly, to show that decision A is *the right* decision, or at least, that A is *better in terms of rightness* than other decisions being compared. José Luís Martí, “The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. *Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy*”, en *Deliberative Democracy and its Discontents*, editado por Samantha Besson y José Luís Martí (Hampshire: Ashgate, 2006), pp. 29-30.

Esto implica que se deben aceptar dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la existencia ontológica de un estándar cognoscible de corrección independiente (al menos parcialmente) del proceso deliberativo y de las creencias o preferencias de sus participantes y, en segundo lugar, que la deliberación democrática es el método más fiable para llegar de manera general a las decisiones políticas correctas.⁴³⁷

Vamos a ilustrar las conclusiones precedentes utilizando como ejemplo la obra de Iseult Honohan, que desarrolla una versión del republicanismo orientada al establecimiento de instituciones deliberativas que permitan la adopción de medidas encaminadas a promover el bien común. ¿Cuál es el principal peligro que amenaza con erosionar las bases del bien común? Según esta autora, es la preocupación de los individuos por sus intereses privados, especialmente cuando actúan de forma irrestricta en el mercado.⁴³⁸ Un Estado estaría justificado, desde este punto de vista, cuando articulase instituciones democráticas que permitan la participación y la deliberación de las personas con el objetivo de hacer frente a esa amenaza. Ahora bien, ¿significa esto que el bien común es un objetivo único que viene determinado por los valores pre políticos de nuestra comunidad? La respuesta de Honohan, que busca diferenciarse de los teóricos comunitaristas, es negativa. Los bienes comunes son aquellos que se determinan de forma práctica-intersubjetiva mediante la cooperación social de los ciudadanos.⁴³⁹ La pertenencia a una comunidad política guiada por el ideal de la no-dominación es uno de estos bienes comunes. A su vez, la deliberación democrática en las instituciones políticas de este tipo de comunidad permite la determinación del resto de bienes comunes, que no tienen hasta entonces una forma concreta. Así pues, para Honohan, el bien común es más un horizonte de significado o un ideal regulativo que un objetivo fijo.⁴⁴⁰

Sin embargo, Honohan no consigue diferenciarse sustantivamente de los comunitaristas tanto como pretende. Honohan *sí* que identifica un bien común global de forma pre política: el que constituye la pertenencia a una comunidad no-dominada, es decir, el republicanismo; que, además, proporcionaría las instituciones deliberativas necesarias para la identificación del resto de bienes comunes. Honohan repite con insistencia que la participación en las instituciones

⁴³⁷ Martí denomina, respectivamente, a esas dos afirmaciones, la tesis ontológica y la tesis epistemológica de la concepción epistémica. *Ibid.*, pp. 34-35.

⁴³⁸ Iseult Honohan, *Civic Republicanism* (Londres: Routledge, 2002), pp. 158-159.

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 152-153.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 156-157.

deliberativas producirá resultados morales positivos y promoverá la virtud de los ciudadanos: dice que los individuos trascienden sus estrechos intereses y preferencias fijas mediante la deliberación⁴⁴¹ y que el debate en la esfera pública permite la transformación de intereses puramente privados en preocupaciones compartidas sobre el bien común.⁴⁴² Esta afirmación es controvertida, pero, aunque la aceptemos, nos veremos enfrentados a los problemas epistémicos de la democracia. En pocas palabras, hay dos opciones a la hora de determinar el bien común. La primera es que sea algo discernible, que podemos llegar a descubrir. Si este es el caso, el hecho de que la deliberación promueva la virtud cívica es irrelevante o, como mínimo, insuficiente. La preocupación pública que demostrarían los ciudadanos no impediría, por sí misma, que cometiesen errores sistemáticos en la determinación del bien común. El procedimiento deliberativo debe disponer, además, de cualidades epistémicas que permitan a los ciudadanos descubrir de forma satisfactoria el bien común. La segunda opción es que el bien común no sea algo discernible, algo que podemos llegar a descubrir. Si este es el caso, la virtud pública de los ciudadanos sería, una vez más, irrelevante. Cualquier decisión sustantiva tendría el mismo derecho que las alternativas a ser considerada el bien común, incluso aunque los ciudadanos que la adoptasen fuesen corruptos y egoístas. Es más, no habría ningún motivo para preferir las instituciones deliberativas republicanas sobre cualquier otra forma de organización política: dado que no es algo discernible que podemos llegar a descubrir, todos los sistemas tendrían la misma justificación a la hora de reclamar su utilidad como medio para determinar el bien común. En definitiva, decir que el bien común es un ideal regulativo que debe orientar la adopción de decisiones públicas no resuelve nada: si es algo a lo que podemos acercarnos necesitamos razones para creer que las instituciones deliberativas pueden ayudarnos a conseguir ese objetivo y, si no lo es, entonces es imposible que sirva de orientación para llegar a un sitio que no existe

Muchas de las elaboraciones teóricas de la democracia deliberativa incluyen de forma expresa o implícita este reconocimiento de las ventajas epistémicas de los procedimientos deliberativos. Así, Habermas incluye la dimensión epistémica o cognitiva en su concepción⁴⁴³ al afirmar que el establecimiento de las condiciones procedimentales del proceso democrático permite llegar a resultados racionales, es decir, a aquellos resultados que podrían llegar a aceptar por buenas

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 231.

⁴⁴³ Ver Kenneth Baynes, *Habermas* (Londres: Routledge, 2016), p. 160.

razones todos los afectados.⁴⁴⁴ Para Habermas, la participación en una práctica argumentativa implica que todos los que se van a ver afectados por la decisión ‘podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad’ en la que no existe coerción, sino buenos argumentos.⁴⁴⁵ Por lo tanto, la concepción de la democracia deliberativa de Habermas puede ser denominada epistémica, puesto que ‘las deliberaciones democráticas deben verse como un proceso de justificación de nuestras creencias orientado a la corrección o verdad política’.⁴⁴⁶ Joshua Cohen defiende una concepción epistémica de la democracia deliberativa, en la que existe un estándar independiente de las decisiones correctas; la idea de que el voto expresa las creencias de la gente sobre cuáles son las políticas acertadas de acuerdo con ese estándar; y la creencia de que en el proceso de toma de decisiones se produce un ajuste de las creencias a la luz de las evidencias presentadas.⁴⁴⁷ Carlos Nino afirma que la democracia deliberativa es el mejor procedimiento para acceder a la verdad moral y desarrollar normas que faciliten la cooperación y eviten el conflicto.⁴⁴⁸ Gutmann y Thompson señalan, entre las virtudes de la democracia deliberativa, que permite clarificar la naturaleza de los conflictos morales y llegar a mejores decisiones detectando y corrigiendo errores mediante el intercambio de argumentos entre los ciudadanos.⁴⁴⁹ Según Guttmann y Thompson, el proceso de deliberación tiene ventajas epistémicas porque permite la invocación de principios substantivos para la resolución de conflictos morales, y su revisión y perfeccionamiento mediante la presentación de mejores argumentos que defiendan soluciones alternativas. Pero también tiene ventajas no instrumentales, porque al reconocer la necesidad de justificar sus posiciones, los ciudadanos muestran el respeto que se deben unos a otros⁴⁵⁰. Así, la democracia deliberativa combina ventajas instrumentales e intrínsecas: a través de la deliberación se adoptan mejores decisiones que expresan, en el proceso de justificación, el respeto debido a los ciudadanos considerados

⁴⁴⁴ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), p. 168 y p. 360.

⁴⁴⁵ Jürgen Habermas, “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, no. 5 (1988): 39.

⁴⁴⁶ “democratic deliberations are to be seen as a justification process of our beliefs oriented to political rightness or truth”. Stéphane Courtois, “Habermas’s Epistemic Conception of Democracy: Some Reactions to Mc Carthy’s Objections”, *Philosophy & Social Criticism* 30, no. 7 (2004): 842-843.

⁴⁴⁷ Joshua Cohen, “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics* 97, no. 1 (1986): 34.

⁴⁴⁸ Carlos Santiago Nino, *La constitución de la democracia deliberativa* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1997), p. 154.

⁴⁴⁹ Amy Gutmann y Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), p. 43.

⁴⁵⁰ Ammy Guttmann y Dennis Thompson, “Why Deliberative Democracy is Different”, *Social Philosophy and Policy* 17, no. 1 (2000): 168.

como libres e iguales.⁴⁵¹ Para Seyla Benhabib, el procedimiento deliberativo es esencial para asegurar la racionalidad de la toma de decisiones por varios motivos, entre los que se encuentra la variedad de información y perspectivas que la deliberación aporta al proceso.⁴⁵² James Bohman dice que la inclusión de múltiples perspectivas (más que de opiniones o identidades culturales) proporciona la diversidad epistémica necesaria para mejorar la deliberación y producir mejores resultados.⁴⁵³ Según Félix Ovejero, la democracia republicana precisa de una defensa epistémica y eso requiere mostrar que la deliberación pública produce decisiones más acertadas a través de la participación política en los mecanismos institucionales de la democracia.⁴⁵⁴

Vemos, por lo tanto, que las defensas exclusivamente procedimentales no son suficientes para explicar la legitimidad de la democracia: es necesario introducir la concepción instrumental en su defensa. Pero, como vamos a ver, esta aproximación también se enfrenta a problemas importantes.

2.2 Los problemas epistémicos de la democracia

Una de las formas posibles de defender el valor instrumental de la democracia sería la de enfatizar su utilidad como mecanismo de agregación de preferencias de individuos racionalmente auto interesados para la toma de decisiones públicas. Sin embargo, esta aproximación es muy poco popular entre la mayoría de los teóricos políticos contemporáneos, debido, no sólo a los problemas de incoherencia en la selección de preferencias colectivas señalados por el teorema de Arrow, sino también por la desconfianza hacia la idea de tomar como punto de partida unas preferencias individuales que se consideran fijas y dadas de antemano. Arrow estipula una serie de condiciones que se deben cumplir para que el procedimiento de toma de decisiones se traduzca en una ordenación social de un conjunto de alternativas que represente de forma consistente la agregación de las preferencias individuales.

⁴⁵¹ Amy Guttmann y Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004), p. 23.

⁴⁵² Seyla Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 71.

⁴⁵³ James Bohman, "Deliberative Democracy and the Epistemic Benefits of Diversity", *Episteme* 3, no. 3 (2006): 175.

⁴⁵⁴ Félix Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo* (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), p. 336.

Según Arrow, el sistema basado en el voto mayoritario no cumple estas condiciones y, por lo tanto, es incompatible con la racionalidad colectiva⁴⁵⁵. Sin embargo, el elaborado análisis matemático de Arrow presupone que el propósito del sistema de elección democrática es el de servir como un mero mecanismo de extracción y procesamiento de las preferencias fijas y dadas de un conjunto de personas, es decir, como si fuera una especie de ordenador. Como critica Mirowski, si este fuera el caso, no habría necesidad de recurrir al sistema de voto mayoritario para la toma de decisiones políticas: se podría diseñar un estudio científico basado en el análisis estadístico para extraer las preferencias de la población de una muestra aleatoria de la misma.⁴⁵⁶ De ahí la desconfianza ante la idea de que las preferencias son un dato fijo. Por eso, muchos teóricos señalan que también hay que prestar atención al proceso mediante el cual se forman las preferencias, por ejemplo, porque puede ocultar desequilibrios de poder que privilegian algunos puntos de vista frente a otros y, por otra parte, porque hay determinadas preferencias que son inmorales o injustificables y que no deberían formar parte de ningún procedimiento de agregación⁴⁵⁷.

Otras defensas instrumentales de la democracia señalan las consecuencias positivas que producen estos sistemas políticos en comparación con otros sistemas alternativos, como las monarquías o las dictaduras. Según esta perspectiva, la democracia tiene valor instrumental porque tiende a generar un mayor crecimiento económico, promueve la paz, asegura un mayor ámbito de libertad personal o protege de forma más efectiva los derechos y los intereses de sus ciudadanos, entre otras ventajas.⁴⁵⁸ El problema que tiene esta aproximación es que, en ausencia de pruebas suficientemente justificadas sobre la existencia de un nexo causal entre la democracia y esos resultados específicos, no se pueden utilizar estos últimos como una demostración de las ventajas instrumentales de la democracia. Podría ocurrir, por ejemplo, que esos resultados estuviesen causados por otros factores o, incluso que se produjesen a pesar del sistema democrático, y no gracias al mismo. Así, por ejemplo, hay un grupo de estudiosos que cuestiona la existencia de una relación causal directa entre la democracia y la ausencia de

⁴⁵⁵ Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (Nueva York: John Wiley & Sons, 1963), pp. 59-60.

⁴⁵⁶ Philip Mirowski, *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 305.

⁴⁵⁷ Ann E. Cudd, "Preference, Rationality and Democratic Theory", en *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, editado por Robert L. Simon (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), pp. 114-116.

⁴⁵⁸ Ver, por ejemplo, Robert A. Dahl, *La democracia* (Barcelona: Editorial Planeta, 2012), pp. 71-72; Thomas Christiano, "An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy", *Philosophy and Public Affairs* 32, no. 2 (2011).

conflictos bélicos. Según estos autores, son los procesos económicos capitalistas, caracterizados por la integración de los mercados, el comercio internacional y la creación de intereses comunes entre los ciudadanos de los diferentes países, los que promueven la reducción de los conflictos bélicos a escala internacional.⁴⁵⁹ Según uno de estos autores, la “democracia cohabita con la paz. No lleva, por sí misma, a las naciones a ser menos propensas al conflicto, ni siquiera hacia otras democracias.”⁴⁶⁰ De forma parecida, hay numerosos estudios empíricos que ponen en cuestión la idea de que existe un nexo causal directo entre la democracia y el crecimiento económico⁴⁶¹. Por lo que respecta a la protección de las libertades y los derechos de las personas, Ryan Pevnick señala que existen regímenes no democráticos, como Omán, Singapur o Hong Kong (antes del establecimiento de elecciones en este último lugar), que protegen los derechos de sus ciudadanos, a la vez que existen democracias, como la India, Indonesia, Turquía o Mongolia, que los violan⁴⁶². Los defensores instrumentales de la democracia realizan una comparación tendenciosa entre las dos clases de sistemas, utilizando como ejemplo de los regímenes no democráticos a aquellos más depravados y olvidando la gran heterogeneidad que se produce entre los países que se encuentran dentro de esta clase⁴⁶³. Además, incluso aunque fuese cierto que todas las democracias actuales se comportasen mejor que los regímenes no democráticos existentes, en todos esos ámbitos, el registro empírico no podría demostrar que las democracias son superiores a otros sistemas alternativos todavía no experimentados. Los análisis empíricos no ofrecerían razones suficientes para proscribir la experimentación con esos diferentes sistemas.⁴⁶⁴ Quizá sea por eso, que una de las estrategias más populares entre los teóricos de la democracia a la hora de defender su utilidad instrumental pasa, en los últimos

⁴⁵⁹ Para una introducción a la teoría de la ‘paz capitalista’, así como un para un debate entre algunos de sus partidarios y detractores, ver Gerald Schneider y Nils Peter Gleditsch (eds.), *Assessing the Capitalist Peace* (Londres: Routledge, 2013).

⁴⁶⁰ “Democracy cohabitates with peace. It does not, by itself, lead nations to be less conflict prone, not even toward other democracies.” Erik Gartzke, “The Capitalist Peace”, *American Journal of Political Science* 51, no. 1 (2007): 167.

⁴⁶¹ Por ejemplo, Silvio Borner, Aymo Brunetti y Beatrice Weder, *Political Credibility and Economic Development* (Londres: Macmillan Press, 1995); Robert J. Barro, “Democracy and Growth”, *Journal of Economic Growth* 1, no. 1 (1996); Charles Kurtzman, Regina Werun y Ross E. Burkhart, “Democracy’s Effect on Economic Growth: A Pooled Time-Series Analysis, 1951-1980”, *Studies in Comparative International Development* 37, no. 1 (2002); Fabrice Murtin y Robert Wacziarg, “The Democratic Transition”, *Journal of Economic Growth* 19, no. 2 (2013).

⁴⁶² Ryan Pevnick, “The Failure of Instrumental Arguments for a Human Right to Democracy”, *The Journal of Political Philosophy* 28, no. 1 (2020): 35.

⁴⁶³ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁴⁶⁴ Pevnick señala que se podría imaginar una apelación parecida en el siglo XVIII a los datos empíricos para demostrar que alguno de los sistemas existentes en ese momento produce los mejores resultados, inhibiendo así la experimentación con sistemas democráticos. *Ibid.*, p. 41.

tiempos, por destacar las ventajas epistémicas que se consiguen con los procedimientos democráticos. Así, por ejemplo, según Estlund, la democracia es un sistema que denomina *procedimentalismo epistémico*, es decir, es un sistema que cuenta con un proceso equitativo que tiende a producir decisiones correctas. No es un sistema infalible, pero es superior al azar (es decir, tiende a tomar decisiones acertadas en un porcentaje superior a la mitad de los casos) y es el mejor dentro de aquellos sistemas que son justificables.⁴⁶⁵ ¿Cuáles son las razones por las que los diversos autores creen que el procedimiento democrático tiene beneficios epistémicos? Por una parte, afirman que los procedimientos democráticos de agregación del voto aprovechan el conocimiento de los votantes para producir resultados que tienden a la selección de las alternativas más acertadas. Por otro lado, se destaca que los procesos de deliberación presentan numerosas ventajas epistémicas: incrementan la información y mejoran el razonamiento político de los ciudadanos, modifican sus preferencias de forma virtuosa y pueden reforzar la capacidad de los mecanismos agregativos de acertar en la toma de decisiones correctas.

Por lo que respecta a los mecanismos de agregación de voto se suelen utilizar tres recursos principales para apoyar la sabiduría de las decisiones democráticas. El primero de ellos se conoce como el ‘milagro de la agregación’⁴⁶⁶. Una votación en la que participa un gran número de gente puede aprovechar el conocimiento diverso de sus participantes bien informados porque sus respuestas tenderán a acumularse en torno a la opción correcta mientras que los errores de los participantes desinformados se distribuirán al azar y se anularán unos a otros. Así, por ejemplo, en una votación entre dos candidatos (uno de los cuales es objetivamente mejor que el otro) los votantes con mayores conocimientos concentrarán sus votos en el mejor de los dos contendientes. Por el contrario, el efecto de los electores menos informados quedará anulado al quedar distribuidos sus votos de forma aleatoria entre ambos candidatos.

El segundo de los mecanismos empleados es el Teorema del jurado de Condorcet. Según este teorema, cuanto mayor sea el número de participantes en un proceso electoral mayor será la probabilidad de alcanzar resultados sustantivamente correctos, si asumimos que los participantes tienen una competencia superior al azar (es decir, si existe una probabilidad

⁴⁶⁵ Estlund, *Democratic Authority*, p. 8.

⁴⁶⁶ Donald Wittman, *The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds* (Nueva York: Anchor Books, 2005).

superior al 50% de que den con la respuesta correcta) y que están motivados en la emisión de su voto por la búsqueda del resultado acertado.⁴⁶⁷

La tercera construcción teórica que emplean los defensores epistémicos de la democracia se apoya en la idea de la diversidad cognitiva mediante la aplicación del teorema de Hong-Page⁴⁶⁸. Al aprovechar la variedad de conocimientos de que dispone una multitud de votantes, la democracia produce mejores resultados que un procedimiento que sólo utilice el conocimiento de las personas más capacitadas y que tienen mejor información.⁴⁶⁹

La principal dificultad de estas tres construcciones teóricas es que dependen, para funcionar, de unas condiciones demasiado restrictivas. Así, por ejemplo, el ‘milagro de la agregación’ sólo puede ocurrir si los votos de los ciudadanos desinformados se distribuyen al azar, el teorema del jurado sólo puede funcionar si los votantes adoptan sus decisiones de forma independiente, y el teorema de Hong-Page solo se puede aplicar si los electores razonan de una forma suficientemente sofisticada y están dispuestos a escuchar a los demás y a aprovechar su conocimiento para resolver un problema en cuya definición coinciden todos. Todas estas condiciones parecen estar ausentes en las democracias reales, lo que convertiría a estos teoremas en simples curiosidades matemáticas que no guardan ninguna relación con el mundo real. Además, si los ciudadanos cometen errores sistemáticos en sus razonamientos políticos los tres mecanismos quedan en entredicho:

Si los ciudadanos están sistemáticamente equivocados, entonces, por definición, sus errores no están distribuidos al azar, y, por lo tanto, el llamado milagro de la agregación no tiene lugar. Si están sistemáticamente equivocados, entonces el teorema del jurado de Condorcet condena a la democracia en lugar de defenderla (implicaría en este caso que las democracias siempre hacen la elección equivocada). Si los ciudadanos están sistemáticamente equivocados, se deduce que los ciudadanos no tienen diversidad cognitiva —en lugar de eso, comparten el mismo modelo incorrecto del mundo— y por lo tanto el teorema de Hong-Page no es aplicable. Por

⁴⁶⁷ Bernard Grofman y Scott L. Feld, “Rousseau’s General Will: A Condorcetian Perspective”, *The American Political Science Review* 82, no. 2 (1988); David Estlund, “Opinion Leaders, Independence, and Condorcet’s Jury Theorem”, *Theory and Decision* 36 (1994).

⁴⁶⁸ Lu Hong y Scott E. Page, “Problem Solving by Heterogeneous Agents.” *Journal of Economic Theory* 97, no. 1 (2001).

⁴⁶⁹ Hélène Landemore, *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many* (Princeton: Princeton University Press, 2012).

lo tanto, para la validez de los tres teoremas es vital que los ciudadanos no estén sistemáticamente equivocados.⁴⁷⁰

¿Existen razones para pensar que los votantes cometen errores sistemáticos en lo relativo a cuestiones políticas? Muchos autores han desarrollado argumentos sobre la tendencia a la irracionalidad y la ignorancia política de los votantes en las democracias contemporáneas que así parecen sugerirlo. Por un lado, tenemos la idea de que resulta racional para los participantes en procesos democráticos votar sin haber adquirido información política relevante. Dado que es muy baja la probabilidad de que un voto individual resulte decisivo en el resultado final, la ignorancia política es una respuesta racional frente al coste que supone la adquisición de información. Si el voto de una persona desinformada vale tanto como el de una persona bien informada y, si las probabilidades de que un voto individual sea decisivo son muy bajas, es racional renunciar a emprender el coste de obtener información política detallada.⁴⁷¹ Pero, no solamente es racional votar de manera desinformada, sino que también es racional comportarse de forma irracional en lo que respecta a la participación política. Dado que un voto individual no puede modificar los resultados, no existen costes asociados al comportamiento irracional de los votantes. La estructura institucional de la democracia fomenta, por lo tanto, la irracionalidad política permitiendo la adopción de decisiones basadas en elementos emocionales o en sesgos y creencias poco plausibles antes que en la evaluación y el estudio sistemático de las alternativas.⁴⁷² Además, y dado que le resulta más sencillo organizarse a grupos pequeños con acceso a incentivos selectivos, la participación política en la democracia tenderá a traducirse en la explotación sistemática de la mayoría desorganizada de la población por grupos de intereses, relativamente pequeños y bien organizados, que pueden influir en la orientación de las políticas públicas hacia la consecución de sus propios objetivos, a expensas del resto.⁴⁷³ El gobierno democrático, además, también tiene enormes incentivos para comportarse de forma irresponsable y cortoplacista. Un gobierno democrático puede decidir qué hacer con los recursos que están a su disposición, pero no ostenta la propiedad sobre los mismos. Dado que puede ser sustituido por un gobierno diferente en las siguientes elecciones, tendrá poderosos

⁴⁷⁰ Jason Brennan, *Contra la democracia* (Barcelona: Ediciones Deusto, 2018), p. 342.

⁴⁷¹ Anthony Downs, "Teoría económica de la acción política en una democracia", en *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle, 2ª Edición (Barcelona: Editorial Ariel, 2001), pp. 106-107.

⁴⁷² Brian Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies* (Princeton: Princeton University Press, 2006), pp. 114-141.

⁴⁷³ Mancur Olson, "La lógica de la acción colectiva", en *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle, 2ª Edición (Barcelona: Editorial Ariel, 2001), p. 216.

incentivos para gastar tanto como le sea posible de aquellos recursos que tiene a su disposición pues, en caso contrario, puede suceder que no tenga la oportunidad de utilizarlos. Existe, por lo tanto, una tendencia al despilfarro y al consumo de capital en lugar de una planificación sensata a largo plazo.⁴⁷⁴ La combinación de los poderes redistributivos del Estado con los incentivos que tienen las élites políticas y los grupos de presión para utilizar esos poderes con el fin de perseguir sus propios intereses conduce a la difusión de información manipulada y la promoción de teorías y visiones del mundo erróneas que aprovechan la existencia de los fenómenos de la ignorancia racional y la irracionalidad racional. Esto no solamente tiene un impacto epistémico negativo sobre los mecanismos de agregación del voto, sino que también afecta a los resultados de la deliberación democrática. Según Guido Pincione y Fernando Tesón:

los políticos y los miembros de los grupos de presión tienen un incentivo para suministrar información y teorías falsas, distorsionadas o engañosas. Como los ciudadanos en las democracias modernas malinterpretan la forma en que funciona la sociedad, van a diagnosticar sistemáticamente de forma errónea los problemas sociales y a ofrecer argumentos espurios en sus intercambios deliberativos. Como resultado, ellos (y los políticos que persiguen su apoyo) recomendarán a menudo políticas inadecuadas para responder a esos problemas. Las prácticas deliberativas en las democracias modernas tienen un impacto desfavorable sobre el conocimiento.⁴⁷⁵

Existen, por lo tanto, poderosas razones teóricas que, como mínimo, plantean dudas razonables sobre la capacidad de las democracias contemporáneas de contar con ventajas epistémicas que permitan llegar, de forma general, a la adopción de políticas acertadas. Sin embargo, puede haber quien crea que no basta con este tipo de argumentos, sino que es necesario zanjar la cuestión acudiendo al análisis de las investigaciones empíricas existentes sobre el tema. Sin embargo, incluso si aceptamos este punto de vista, no parece que las evidencias existentes inclinen la balanza del lado de los defensores epistémicos de la democracia. Una notable

⁴⁷⁴ Hans-Hermann Hoppe, *Democracy: The God That Failed* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2001), p.24.

⁴⁷⁵ "politicians and lobbyists have an incentive to feed false, distorted, or misleading information and theories. Because citizens in modern democracies misunderstand how society works, they will systematically misdiagnose social problems and offer spurious arguments in their deliberative exchanges. As a result, they (and the politicians who seek their support) will often recommend inept policies to address those problems. Deliberative practices in modern democracies have an unfavorable impact on knowledge". Guido Pincione y Fernando R. Tesón, *Rational Choice and Democratic Deliberation: A Theory of Discourse Failure* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006), p. 15.

cantidad de estudios y análisis empíricos, centrados especialmente en el público estadounidense, mantiene que los errores de los votantes desinformados no se distribuyen al azar;⁴⁷⁶ que los electores no adoptan sus decisiones de forma independiente sino que les influyen las perspectivas de otros;⁴⁷⁷ que el conocimiento y la sofisticación cognitiva de que disponen los votantes son, en general, muy bajos⁴⁷⁸; que los votantes ignoran un gran número de cuestiones factuales de gran importancia sobre el funcionamiento de sus sistemas políticos; que evalúan la información que reciben de forma sesgada buscando la confirmación de sus creencias previas;⁴⁷⁹ y que son incapaces de adjudicar retrospectivamente de forma razonable la responsabilidad por los resultados de las decisiones políticas⁴⁸⁰. Además, el tamaño de muchos Estados modernos es tan inmenso y las actividades que realizan tan numerosas que, incluso personas bien informadas y motivadas sólo pueden conseguir una fracción minúscula del conocimiento político. Esto ha llevado a Arthur Lupia a afirmar que, en cuestiones relacionadas con la política, existen únicamente dos grupos de personas: aquellos que saben que lo ignoran casi todo sobre las leyes y las políticas de su país y aquellos que se engañan a sí mismos sobre la extensión de su conocimiento.⁴⁸¹ Sin embargo, por el otro lado, también existe una literatura revisionista que sugiere una visión un poco más optimista de la cuestión: según los investigadores de esta corriente, hay una cantidad no despreciable de votantes que está bien informada sobre cuestiones políticas;⁴⁸² el mayor acceso a los medios de comunicación de masas y la mejora de los niveles de educación ha incrementado el conocimiento político de la población;⁴⁸³ los electores son capaces de adaptar y ajustar sus creencias en función de la

⁴⁷⁶ Bryan Caplan, "Majorities Against Utility: Implications of the Failure of the Miracle of Aggregation", *Social philosophy and policy* 26, no. 1 (2009); Ilya Somin "Why Political Ignorance Undermines the Wisdom of the Many", *Critical Review* 26, no. 1-2 (2014): 155.

⁴⁷⁷ Ilya Somin, *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government is Smarter* (Stanford: Stanford University Press, 2013), pp. 183-184.

⁴⁷⁸ Robert C. Luskin, "From Denial to Extenuation (and Finally Beyond): Political Sophistication and Citizen Performance", en *Thinking about Political Psychology*, editado por James Kuklinski (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p.284.

⁴⁷⁹ Ilya Somin, *Democracy and Political Ignorance*, pp. 78-82.

⁴⁸⁰ Christopher H. Achen y Larry M. Bartels, *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government* (Princeton: Princeton University Press, 2016), pp. 15-16.

⁴⁸¹ Arthur Lupia, *Uninformed: Why People knows so Little About Politics and What We can Do About It* (Nueva York: Oxford University Press, 2016), p. 3.

⁴⁸² Michael Delli Carpini y Scott Keeter, *What Americans Know about Politics and Why It Matters* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996), p. 269.

⁴⁸³ Russell J. Dalton y Martin P. Wattenberg, "The Not So Simple Act of Voting," en *Political Science: The State of the Discipline II*, editado por Ada W. Finifter (Washington, DC: American Political Science Association, 1993), p. 212.

información política relevante que adquieren,⁴⁸⁴ y los resultados de ciertos experimentos sugieren que una mayoría de personas toman la decisión correcta de voto, es decir, una decisión que no cambiarían si contasen con una información política completa.⁴⁸⁵ Esta divergencia en las conclusiones de ambos tipos de investigadores es significativa puesto que está basada en datos y métodos semejantes, lo que ha hecho que la literatura empírica sobre el conocimiento político de los votantes haya sido calificada de ‘esquizofrénica’ por algunos autores.⁴⁸⁶ Para explicar estas divergencias en la interpretación de los resultados, Lauri Rapeli alude a la dificultad de llegar a un estándar aceptado de forma general sobre lo que constituye una cantidad suficiente de conocimiento político.⁴⁸⁷ En cualquier caso, podemos afirmar con seguridad una cosa: estas discrepancias en la interpretación de los resultados empíricos deberían llevarnos a concluir que no existen evidencias suficientes para afirmar de forma inequívoca que los votantes tienen el conocimiento político necesario como para hacer que las decisiones democráticas dispongan de ventajas epistémicas.⁴⁸⁸ En el mejor de los casos, la actitud epistémica más acertada sería la de suspender el juicio sobre esta cuestión. Algo semejante se puede decir en lo que respecta a la democracia deliberativa. Se ha señalado que, en algunas ocasiones, la deliberación no sólo no produce ventajas epistémicas, sino que empeora los resultados de las deliberaciones individuales. Así, Kerr, MacCoun y Kramer consideran que, en numerosas ocasiones, la decisión deliberativa exacerba los sesgos observados en las decisiones individuales⁴⁸⁹ y Sunstein llega a la conclusión de que los cuerpos deliberativos producen una mayor polarización y una adopción de decisiones extremas más frecuente de lo que harían sus

⁴⁸⁴ Donald Green, Bradley Palmquist y Eric Schickler, *Partisan Hearts and Minds: Political Parties and the Social Identities of Voters* (New Haven: Yale university Press, 2002), pp. 136-137.

⁴⁸⁵ Richard R. Lau y David P. Redlawsk, *How Voters Decide: Information Processing during Elections Campaigns* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006), p. 79.

⁴⁸⁶ James Kuklinski y Buddy Peyton, “Belief Systems and Political Decision Making”, en *The Oxford Handbook of Political Behavior*, editado por Russell J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann (Nueva York: Oxford University Press, 2007), p. 61.

⁴⁸⁷ Lauri Rapeli, *The Conception of Citizen Knowledge in Democratic Theory* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014), p. 61.

⁴⁸⁸ Según Goodin y Spiekermann, la ignorancia política de los votantes no es tan grave como parece, porque las personas recurren a pistas y atajos cognitivos que les ayudan a votar de la forma adecuada (es decir, de la forma en que hubiesen votado si contasen con toda la información). Así, los votantes discuten entre ellos, piden consejo a conocidos mejor informados, comparten conocimiento con otras personas en cuyo juicio confían, etc. Esto hace que los votantes individuales se comporten mejor que el azar, y, por lo tanto, que se consigan las ventajas epistémicas que se derivan del teorema de Condorcet. Robert E. Goodin y Kai Spiekermann, *An Epistemic Theory of Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2018), p. 9.

⁴⁸⁹ Norbert L. Kerr, Robert J. MacCoun y Geoffrey P. Kramer, “Bias in Judgement: Comparing Individual and Groups”, *Psychological Review* 103, no. 4 (1996): 687-719.

participantes de forma aislada.⁴⁹⁰ Tras analizar los resultados de las investigaciones empíricas sobre la democracia deliberativa, Tali Mendelberg concluye que no podemos dar por hecho que los participantes en los procesos deliberativos vayan a responder de una forma más empática, que vayan a evitar los sesgos derivados del interés propio y a razonar con una mentalidad abierta y dispuesta al cambio o que vayan a sopesar los argumentos de los demás dando peso únicamente a las razones relevantes.⁴⁹¹ Dennis Thompson llega a una conclusión semejante y cree que los resultados empíricos de los diversos estudios o bien son mixtos o bien inconcluyentes.⁴⁹² Pero esto nos lleva a erosionar las bases sobre las que se asentaría la defensa epistémica de la democracia y, por lo tanto, a erosionar las bases sobre las que se fundamentaría su legitimidad. Dado que no tenemos pruebas que justifiquen epistémicamente la afirmación de que los votantes tienen el conocimiento político suficiente como para que las decisiones democráticas tiendan a ser acertadas, ni tampoco existen suficientes evidencias que justifiquen la afirmación de que la deliberación mejora el razonamiento político de los ciudadanos, no podemos emplear esas afirmaciones para una defensa de la autoridad de los Estados democráticos.

Ahora bien, cuando responden a las críticas basadas en los resultados empíricos, algunos de los partidarios epistémicos de la democracia deliberativa señalan la existencia de una diferencia crucial entre las democracias tal como son en la actualidad y las democracias tal y como deben ser, según el ideal normativo que ellos defienden. En caso de que sea cierto que los resultados empíricos no demuestran las ventajas epistémicas de los procesos democráticos, apuntan estos autores, eso no representaría ningún problema para el ideal normativo: solo significaría que los sistemas actuales se encuentran demasiado alejados de ese ideal democrático. Lo que debemos hacer, por lo tanto, es intentar aplicar las reformas necesarias para que esa diferencia se vaya estrechando y las democracias reales se acerquen cada vez más a lo que establece el ideal. Pasemos, por lo tanto, a analizar esta idea.

⁴⁹⁰ Cass R. Sunstein, "The Law of Group Polarization", *The Journal of Political Philosophy* 10, no. 2 (2002).

⁴⁹¹ Tali Mendelberg, "The Deliberative Citizen: Theory and Evidence" en *Research in Micropolitics, Volume 6: Political Decision Making, Deliberation and Participation*, editado por Michael X. Delli Carpini, Leonie Huddy y Robert Shapiro (Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited, 2002), p. 180.

⁴⁹² Dennis F. Thompson, "Deliberative Democratic Theory and Empirical Political Science", *Annual Review of Political Science* 11, no.1 (2008).

2.3 Los problemas del ideal regulativo de la democracia deliberativa

Para Martí, la concepción de la democracia deliberativa es un ideal regulativo. Esto quiere decir que plantea una serie de condiciones consideradas normativamente deseables que constituyen el horizonte hacia el que debemos tender en la vida real. Para Martí, el hecho de que el propio ideal sea empíricamente inalcanzable no supone ningún tipo de problema para la validez normativa del mismo. Como nuestro deber es acercarnos lo máximo posible al ideal, esto nos permite establecer una clasificación de los mundos posibles según su grado de proximidad con el mismo. Aquellos mundos que más se acerquen al cumplimiento de las condiciones señaladas por el ideal serán normativamente más deseables que aquellos que estén más alejados. Así, habría algunos Estados democráticos que dispondrían de una mayor justificación que otros según la posición que ocupen en esa escala.⁴⁹³

Supongamos que el punto de vista de Martí es correcto. Aunque aceptemos estas ideas sobre la irrelevancia de la posibilidad empírica de alcanzar el ideal, persistiría un problema más fundamental: el de la imposibilidad lógica del ideal regulativo de la democracia deliberativa. Si es cierto que este ideal es imposible lógicamente, entonces quedaría completamente descartado como guía para nuestras acciones y deberes. Consideremos, entonces, las condiciones ideales bajo las que argumentarían y discutirían los individuos y que permitirían llegar a decisiones consensuadas. Así, por ejemplo, Habermas plantea su ‘situación ideal de diálogo’ en la que los participantes siempre dicen la verdad, buscan la mejor solución a los problemas y no aquella que les favorece, solo prestan atención a la fuerza del mejor argumento, etc. Significativamente, otra de las condiciones que establece Habermas es la inexistencia de límites temporales a la deliberación.⁴⁹⁴ Algunos teóricos afirman, por este motivo, que la construcción filosófica de Habermas se ve enfrentada a problemas irresolubles de tipo práctico. Uno de estos problemas tiene que ver con la escasez de recursos y de tiempo. La satisfacción de algunos intereses sólo puede realizarse a costa de dejar otros intereses sin satisfacer, puesto que no podemos multiplicar los recursos al infinito. Además, no podemos discutir las cuestiones eternamente, hay que tomar decisiones en algún momento, lo que impide una discusión plena de todos los asuntos. Según estos autores, estas dificultades prácticas debilitan la utilidad normativa de la

⁴⁹³ José Luís Martí, *La república deliberativa* (Madrid: Marcial Pons, 2006), p. 25.

⁴⁹⁴ Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (Madrid: Taurus, 1999), p. 69. Ver también, Anthony McGann, *The Logic of Democracy. Reconciling Equality, Deliberation, and Minority Protection* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006), p. 157.

elaboración teórica de Habermas.⁴⁹⁵ Sin embargo, desde nuestro punto de vista, estos autores pasan por alto otra dificultad más acuciante. Los problemas de escasez que señalan no suponen sólo una complicación práctica, sino que revelan la existencia de una imposibilidad lógica en la construcción ideal habermasiana. En el ideal deliberativo las personas no están sujetas a límite de tiempo para la toma de decisiones. Esto implica que la deliberación puede persistir de forma indefinida hasta que se alcanza un consenso. Pero esto también quiere decir que los participantes no están sometidos al problema de la escasez de recursos materiales. Los deliberadores no necesitan una estructura productiva para la producción de bienes y servicios, ni tienen que trabajar para producir esos bienes. Esto quiere decir que, o bien ya no necesitan esos recursos, o bien disponen de una cantidad ilimitada de los mismos. Pero, en esas circunstancias, los problemas hacia cuya resolución se supone que está enfocada la deliberación no existen. No hay necesidad alguna de establecer normas para resolver conflictos sobre la adjudicación de recursos escasos cuando los recursos son ilimitados y no pueden dar lugar, por lo tanto, a esos conflictos. No pueden plantearse problemas sobre la justicia en la distribución de los recursos cuando a nadie le hacen falta o cuando todo el mundo puede tener de ellos tanto como quiera. Es lógicamente inconsistente defender la democracia deliberativa como ideal regulativo por sus virtudes epistémicas para la resolución de problemas cuando el propio ideal regulativo de la democracia deliberativa plantea una situación en la que esos problemas no existen.

Sin embargo, vamos a suponer que el problema anterior es superable. Las otras condiciones ideales que se suelen destacar presentan una imagen de la democracia deliberativa compuesta por personas dispuestas a escuchar y sopesar razonada y sosegadamente los argumentos y los puntos de vista de los demás; que mostrarán una gran empatía hacia las perspectivas de los otros; que van a prestar atención únicamente a la fuerza del mejor argumento, evitando todo uso instrumental de la coerción o de la persuasión con el fin de avanzar egoístamente sus propias preferencias o intereses; que van a alcanzar un consenso en torno a aquellas decisiones que afectan a todos, etc.⁴⁹⁶ Sin embargo, si esta visión idealizada de la deliberación constituye el

⁴⁹⁵ Henning Ottmann, "Cognitive Interests and Self-Reflection", en *Habermas: Critical Debates*, editado por John B. Thompson y David Held (Londres: The Macmillan Press, 1982), pp. 95-96; Robert Spaemann, *Crítica de las utopías políticas* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980), pp. 216-217; Daniel Innerarity, "La teoría discursiva de la legitimidad de Jürgen Habermas", *Persona y Derecho* 14 (1986): 272.

⁴⁹⁶ Ver, por ejemplo, Joshua Cohen, "Deliberative Democracy and Legitimacy", en *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, editado por Alan Hamlin y Philip Pettit (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 22-23.

ideal regulativo que marca nuestros deberes y que debe guiar nuestras acciones para intentar aproximarnos cada vez más al mismo en el mundo real, los defensores de esta perspectiva no deberían señalar a un Estado democrático como el destino final de nuestro viaje, sino a la anarquía. Parece claro que los individuos que describe el ideal regulativo de la democracia deliberativa no necesitan un Estado que disponga del monopolio de la coerción para imponer a todos el cumplimiento de las decisiones adoptadas. Dado que esos individuos están dispuestos a contemplar sosegadamente todos los puntos de vista, no perseguirán de forma estrecha sus intereses egoístas, y llegarán a un acuerdo razonado sobre cuál es la mejor de las decisiones a adoptar en aquellas cosas que les afectan a todos ellos, no hay necesidad de que nadie obligue al cumplimiento de las decisiones adoptadas mediante el uso de la coerción. Todo el mundo cumplirá de forma voluntaria y espontánea el acuerdo adoptado sin que haya necesidad de recurrir a la amenaza del castigo. Pero entonces, debemos aceptar que una característica esencial del estado de cosas de este ideal regulativo que nos sirve como horizonte es la situación de anarquía en la que vivirían sus habitantes. Parece más razonable, por lo tanto, considerar que aquellos mundos posibles que incorporan el establecimiento de instituciones deliberativas en ausencia de un Estado se acercan más al ideal que aquellos que incorporan un Estado democrático con instituciones deliberativas. Dado que tenemos el deber de acercarnos todo lo que podamos al ideal, tenemos el deber de alcanzar alguno de esos mundos. En estas circunstancias, no resultaría adecuado afirmar que, en el mundo posible y empíricamente alcanzable más cercano al ideal, el Estado sería necesario debido a la improbabilidad de que todas las personas respeten de forma voluntaria las decisiones adoptadas de forma deliberativa. Si no podemos esperar eso de las personas que razonan en las instituciones deliberativas tampoco tenemos razones para esperararlo de las personas que se encuentren al frente de las instituciones estatales. Además, si las personas no van a comportarse de forma justificada moralmente después de que se adopte una decisión, no hay razones para esperar que se comporten de forma moralmente justificada durante el proceso de deliberación.

Supongamos, una vez más, que el problema anterior puede ser superado. Aun así, en el caso de todos aquellos mundos posibles a los que podemos llegar en dirección al ideal se daría la circunstancia de que el proceso deliberativo con decisiones vinculantes para todos (y un Estado encargado de obligar a su cumplimiento) produciría, de forma sistemática, un sesgo hacia las decisiones preferidas por un determinado tipo de personas en detrimento de las demás, vulnerando de esta forma los requerimientos de la igualdad política y dando lugar así a la

posibilidad de que se produzca una dominación sistemática de un grupo sobre el resto. En primer lugar, en todos los mundos posibles que podemos alcanzar en dirección al ideal existirán diferencias entre las personalidades, las habilidades y los conocimientos de las personas. Esto es evidente, no sólo porque es un requisito para el mantenimiento de la división del trabajo y de la propia existencia de la sociedad, sino porque en ausencia de esta variedad y diversidad de personalidades, conocimientos y habilidades, la deliberación no tendría sentido. Si todo el mundo sabe lo mismo y razona de la misma forma (si todas las personas son idénticas) no existiría diferencia alguna entre el resultado al que se llegaría mediante la deliberación y al que llegaría cada individuo mediante el razonamiento individual y aislado. Por lo tanto, en todos estos mundos posibles, habrá, entre otras variaciones, diferencias en los conocimientos y en las habilidades retóricas y de argumentación de que dispongan las personas.⁴⁹⁷

En segundo lugar, en todos los mundos posibles que podemos alcanzar en dirección al ideal regulativo existirá el fenómeno de la preferencia temporal. Esta categoría, como explica Mises, es un requisito de la acción humana e implica que, a igualdad de circunstancias, los seres humanos prefieren conseguir el resultado de su acción en un momento más cercano que en uno más lejano. En el caso que nos ocupa, a igualdad de circunstancias, los participantes en el proceso deliberativo preferirán adoptar una decisión en un momento más cercano en el tiempo que en uno más alejado. Esto es evidente puesto que, en caso contrario, la deliberación continuaría indefinidamente sin llegar jamás a adoptar una decisión. Ahora bien, la categoría ineludible de la preferencia temporal afecta de forma diferente a unas personas y a otras. Algunas personas presentan una mayor valoración relativa de los bienes futuros en relación con los bienes presentes, es decir, están más dispuestos a posponer en el tiempo la satisfacción de sus preferencias si con ello consiguen una mayor utilidad en el futuro. En este caso, habrá unas personas que estarán más dispuestas que otras a posponer en el tiempo la adopción de una decisión y la continuación del proceso deliberativo con la esperanza de conseguir una mayor satisfacción en términos de adoptar una decisión más correcta o adecuada.

En tercer lugar, existirán diferencias entre la valoración que los participantes tienen del procedimiento deliberativo en términos instrumentales y en términos intrínsecos. Algunos de

⁴⁹⁷ Esto ocurrirá incluso aunque supongamos que todos tienen potencialmente la misma capacidad argumentativa. Debido a las necesidades derivadas de la división del trabajo y a la existencia de distintas inclinaciones psicológicas de los individuos, algunos de ellos desarrollarán de forma efectiva ese potencial mientras que otros no lo harán, o no podrán hacerlo en la misma medida.

ellos presentarán una mayor valoración relativa que otros del procedimiento por sus propias características intrínsecas, es decir, por la satisfacción que alcanzan mediante la propia presentación, discusión e intercambio de argumentos que por los resultados a los que se va a llegar. Además, algunos de ellos presentarán una mayor valoración relativa del procedimiento deliberativo en relación con otras actividades alternativas, es decir, sentirán una mayor satisfacción deliberando y discutiendo que, por ejemplo, saliendo a cenar o viendo una película.

Por lo tanto, en todos los mundos posibles a los que podemos llegar en dirección al ideal de la democracia deliberativa van a existir algunas personas que tengan mayores habilidades retóricas y capacidad argumentativa que otras, algunas personas que tengan una mayor paciencia que otras y estén más dispuestas a prolongar el período de deliberación con el objetivo de alcanzar mejores decisiones, y algunas personas que disfrutarán más que otras del propio proceso de deliberación. Es plausible concebir que sea esta clase de individuos, en todos esos mundos posibles, la que tenga una participación más destacada y efectiva en el proceso de deliberación (especialmente aquellos que combinen las tres características señaladas, a los que podemos llamar *superdeliberadores*). Tendrán una mayor capacidad para exponer de forma persuasiva sus argumentos y para convencer a otros de lo acertado de sus puntos de vista, a la vez que dispondrán de mayores incentivos para permanecer deliberando por más tiempo, mientras que otros serán menos capaces de expresar de forma articulada y convincente sus ideas y sentirán una mayor inclinación a abandonar antes el proceso, lo que incrementará la influencia que tendrán los superdeliberadores sobre todo el procedimiento. Si esto es cierto pueden ocurrir tres cosas. En algunos de esos mundos posibles, esas personas serán moralmente deficientes de forma efectiva, es decir, sentirán la tentación de utilizar su superior posición deliberativa para que las decisiones adoptadas se correspondan con aquellas que les benefician y promoverán sus propios intereses a expensas del resto. Como esto implica la explotación directa de un grupo de personas sobre las demás, estos mundos posibles quedan descartados. En otros mundos posibles las personas no serán moralmente deficientes de forma efectiva (o bien no sentirán la tentación de utilizar el procedimiento para promover sus propios intereses, si es que esto es realmente posible, o bien serán capaces de resistir esas tentaciones con la suficiente frecuencia como para que no se produzca una dominación sistemática). Pero en este nuevo subconjunto de mundos posibles pueden ocurrir, a su vez, dos cosas. Por un lado, puede ocurrir que las características del procedimiento deliberativo dominado por los superdeliberadores provoquen una pérdida de las ventajas epistémicas que se le suponen a la deliberación. Los superdeliberadores estarán

sesgados hacia sus propias opiniones y razonamientos y descartarán los puntos de vista de aquellos que no son capaces de articular sus argumentos con la misma efectividad o que no tienen la paciencia necesaria para hacerlo. Esto no sólo tenderá a eliminar la diversidad cognitiva del procedimiento deliberativo y sus ventajas asociadas, sino que puede incluso empeorar las posibilidades de alcanzar una decisión correcta, dado que aquellos que son más educados e inteligentes pueden utilizar su superior conocimiento y sus habilidades para racionalizar de una forma más sofisticada sus propios sesgos y creencias.⁴⁹⁸ Si este fuera el caso, este subconjunto de mundos posibles también quedaría descartado. La otra posibilidad es que el procedimiento no pierda sus ventajas epistémicas, a pesar de estar dominado por los superdeliberadores. Puede ocurrir que estos sean capaces de aprovechar el *input* de aquellos que son menos hábiles y tienen menor paciencia en la elaboración de argumentos para desarrollarlo de una forma productiva que incorpore un mayor conocimiento en el resultado final. Pero entonces, ¿en qué se diferencia esto de una epistocracia? Habría un grupo determinado de individuos con mayores habilidades y conocimientos que los demás, que serían capaces de alcanzar las mejores decisiones. Parece, entonces, que en todos los mundos posibles que podemos alcanzar en dirección al ideal se producirían circunstancias que resultan radicalmente incompatibles con ese ideal regulativo. O bien existiría una dominación de una clase especial de personas sobre el resto, o bien se perderían las ventajas epistémicas que son necesarias para la legitimidad democrática, o bien llegaríamos al establecimiento de una epistocracia, que es uno de los resultados elitistas que el ideal de la democracia deliberativa pretende evitar. Podemos concluir, por lo tanto, que los problemas de consistencia interna que sufre el ideal regulativo de la democracia deliberativa son demasiado graves como para que pueda servir de horizonte normativo de nuestras obligaciones y deberes.

Ahora bien, hasta el momento hemos analizado los problemas que existen para justificar la superioridad epistémica de la democracia desde el punto de vista de los ciudadanos, pero existen algunos autores que destacan la superioridad epistémica del gobierno democrático desde el

⁴⁹⁸ Michael Huemer, "Why People Are Irrational About Politics.", en *Philosophy, Politics, and Economics: An Anthology*, editado por Jonathan Anomaly, Geoffrey Brennan, Michael Munger y Geoffrey Sayre-McCord (Nueva York: Oxford University Press, 2016), pp. 463-464. Este problema afecta especialmente a la democracia deliberativa, puesto que tiende a privilegiar los intercambios lingüísticos en detrimento de formas de conocimiento que no son articulables de forma proposicional. Ver Mark Pennington, "Hayekian Political Economy and the Limits of Deliberative Democracy", *Political Studies* 51, no. 4 (2003).

punto de vista de sus funcionarios y representantes. En la siguiente sección estudiaremos esta perspectiva.

2.4. La epistocracia limitada e inconsistente del paternalismo libertario

Algunos autores defienden una forma limitada de justificación epistémica para proponer un incremento de las actividades regulatorias del Estado. Estos autores no pretenden fundamentar de forma general el derecho a mandar de las democracias sobre sus ventajas epistémicas, sino que se limitan a justificar el incremento de su rango de actuación sobre la existencia de tales ventajas: parten de la suposición de un Estado que dispone de legitimidad democrática y, a partir de ahí, argumentan que ese Estado debería emprender una serie de interferencias en la vida de sus ciudadanos, justificadas sobre su superioridad epistémica. Los funcionarios del gobierno tendrían una superioridad cognitiva de la que carecerían los ciudadanos, pero actuarían dentro del marco general de un sistema democrático. Dos de estos autores son Cass Sunstein y Sarah Conly. Sin embargo, como vamos a ver, sus explicaciones son inconsistentes y llevarían a la erosión de los principios de los que parten, fundamentalmente, del propio procedimiento democrático.

Sunstein se opone al principio del daño, elaborado por John Stuart Mill, según el cual las intervenciones del gobierno solo están justificadas cuando buscan la corrección de un daño cometido a terceros. De acuerdo con este principio, estarían proscritas las intervenciones paternalistas del gobierno que pretenden influir en aquellas acciones de las personas que afectan exclusivamente a su propia vida. Una de las argumentaciones usadas para defender este principio y condenar el paternalismo consiste en afirmar que son los propios individuos los que se encuentran mejor situados para conocer sus propios fines y los medios más efectivos de alcanzarlos. Contra esta justificación epistémica, Sunstein va a afirmar que, en numerosas ocasiones, las decisiones del gobierno mejorarían la vida de las personas al corregir los errores que estas cometen al tomar decisiones que perjudican su autonomía y su bienestar.⁴⁹⁹ Sunstein denomina a estos errores *fallos conductuales del mercado*, idea que complementa, según él, el tradicional análisis económico de los fallos del mercado en la justificación de la intervención

⁴⁹⁹ Cass Sunstein, *Paternalismo libertario* (Barcelona: Editorial Herder, 2017), p. 35.

del gobierno. Utilizando los estudios de economistas conductuales,⁵⁰⁰ Sunstein afirma que las personas pueden actuar de forma impulsiva y adoptar decisiones centradas en el corto plazo, tienden a procrastinar, tienen aversión a las pérdidas, son sensibles a las reglas por defecto (aquellas que establecen qué ocurre si el agente no hace nada), pueden actuar de acuerdo con un optimismo injustificado y realizan muchos pronósticos equivocados. Por eso defiende lo que llama un paternalismo libertario, es decir un paternalismo suave centrado en los medios y no en los fines de la gente, que no limite su capacidad de elección, sino que les ayude a perseguir sus propios objetivos, tal y como ellos los entienden, de una forma más adecuada:

hay un argumento inequívocamente moral para ciertos tipos de paternalismo. Los funcionarios del gobierno pueden mejorar la vida de la gente si están alerta a los fallos conductuales del mercado y diseñan arquitecturas de la elección que proporcionen salud, riqueza y bienestar.⁵⁰¹

Un punto de vista semejante es el que mantiene Sarah Conly, si bien ella defiende una versión más dura de paternalismo coercitivo, cuya idea principal es que es necesario salvar a la gente de sus propios errores ilegalizando determinados cursos de acción que son perjudiciales para las personas.⁵⁰² Dado que las personas padecen de numerosos déficits cognitivos que les impulsan a adoptar decisiones dañinas para su propia vida, la intervención paternalista del gobierno, al impedir que la gente cometa estos errores, estaría tan justificada como la intervención de una persona que evita que otra beba un veneno por error.⁵⁰³ Según Conly, la apelación a la autonomía como barrera al paternalismo, cuando los resultados de esa autonomía son decisiones dañinas, conduce a la inhumanidad y muestra una falta de respeto por la igual dignidad de las personas.⁵⁰⁴

Conly cree que el gobierno debe ser el encargado de ayudar a la gente a evitar la comisión de errores en sus decisiones, en lugar de permitir que lo haga cualquier persona, para evitar el caos y la ineficiencia. Los funcionarios del gobierno pueden evitar los sesgos cognitivos al adoptar

⁵⁰⁰ La obra clásica en este sentido es la de Daniel Kahneman, *Pensar rápido, pensar despacio* (Barcelona: Editorial debate, 2012) que postula la existencia de dos sistemas de pensamiento en el cerebro humano, el Sistema 1 que es rápido, intuitivo y emocional, pero está sometido a numerosos sesgos, y el Sistema 2, que consume más tiempo y esfuerzo, pero realiza un análisis más fiable.

⁵⁰¹ Sunstein, *Paternalismo libertario*, p. 43.

⁵⁰² Sarah Conly, *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 2.

un punto de vista distanciado y objetivo. Para la selección de las intervenciones paternalistas, Conly afirma que debe emplearse un análisis de costes y beneficios:

Lo que hace permisible el paternalismo no es tanto una función de las características intrínsecas de las situaciones como cuánto nos cuestan las intervenciones, tanto en términos de carga psicológica como social. En algunos casos, las medidas paternalistas valen los costes de la intervención; en otros, no, y ese es el único determinante de aceptabilidad. Cuando nos den más de lo que nos quitan, deberíamos reconocerlo y aceptar que está justificado ayudar a las personas en estas situaciones para evitar errores costosos.⁵⁰⁵

Según Conly, el paternalismo gubernamental no conduciría a la infantilización de la población, sino que incluso ayudaría al desarrollo de sus capacidades críticas puesto que, siguiendo a Aristóteles, cuantas más decisiones buenas adoptamos, aunque sean guiadas por otros, más nos acostumbramos a tomar buenas decisiones. También cree que su argumentación no ataca los fundamentos de la democracia, ya que no existe una clase de personas que sean más susceptibles que otras a los errores derivados de los sesgos cognitivos. Como estos afectan a todo el mundo, no hay que sustituir la democracia por un gobierno de expertos, sino permitir que las instituciones democráticas puedan adoptar las medidas paternalistas que sean necesarias.

¿Qué podemos decir sobre los argumentos presentados por estos autores? Una de las primeras dudas se refiere a que la propia disciplina de la economía conductual está sometida a importantes deficiencias que ponen en cuestión la validez de sus afirmaciones.⁵⁰⁶ En primer lugar, la solidez empírica de sus resultados es cuestionable. Resulta imposible saber si una supuesta anomalía denunciada por los economistas conductuales está causada por una falta de racionalidad de los sujetos o por peculiaridades de los experimentos en el laboratorio.⁵⁰⁷ Los

⁵⁰⁵ "What makes paternalism permissible is not a function of the intrinsic features of the situations as much as how much some interventions cost us, both in terms of psychological burden and social ones. In some cases, paternalistic measures are worth the costs of intervention; in others, they are not, and that is the only determinant of acceptability. When they will give us more than they take away, we should recognize this and accept that it is justified to help people in these situations to avoid costly errors." Conly, *Against Autonomy*, p.7.

⁵⁰⁶ Para una evaluación crítica de la economía conductual ver Rostislav Kapeliushnikov, "Behavioral Economics and the 'New' Paternalism", *Russian Journal of Economics* 1, no.1 (2015).

⁵⁰⁷ El ejemplo más relevante se encuentra en las investigaciones sobre el 'efecto dotación'. Según esta hipótesis, la gente adjudica un valor más alto a aquellos objetos que poseen, por el mero hecho de poseerlos. Esto estaría, a su vez, causado por la aversión a la pérdida que presentan las personas: se atribuye un mayor peso a las posibles pérdidas que a ganancias equivalentes. Esta explicación de los resultados de los experimentos realizados fue puesta en duda por Plott y Zeiler, quienes descubrieron que la incidencia del supuesto 'efecto dotación' estaba causada en gran medida por características específicas del diseño del experimento. Una vez neutralizadas esas

economistas conductuales no hacen un esfuerzo sistemático para identificar la frecuencia de los errores cognitivos y ver a qué proporción de la población afecta. Sin embargo, sus prescripciones normativas se aplican de forma general al conjunto de la población. Además, la concepción de la racionalidad que sostienen es esencialmente la misma que la de la economía neoclásica, es decir, la del perfecto maximizador de beneficios del *homo oeconomicus*. Como sus experimentos, supuestamente, muestran que las personas no se adecúan a esa concepción, recomiendan que el Estado utilice su poder para corregir los errores de la gente. Sin embargo, si ‘las acciones de la gente se desvían de las predicciones de la teoría, esto no significa necesariamente que cometan "errores"; puede significar que la teoría sobre la base de la cual se formulan las predicciones es incorrecta.’⁵⁰⁸

Supongamos que las críticas precedentes se pueden superar y que las afirmaciones de los economistas conductuales sobre los errores cognitivos de las personas son acertadas. Aun así, las afirmaciones de Sunstein y Conly presentan un error muy significativo en su justificación de la intervención estatal. Ambos autores pretenden atacar la justificación epistémica del Principio del daño apelando a los errores que cometen las personas, es decir, a los fallos conductuales del mercado. Sin embargo la justificación epistémica del Principio del daño, es decir, la afirmación de que cada persona se encuentra en una mejor situación para conocer cuáles son los mejores medios para satisfacer sus propios intereses que aquella en la que se encuentran los funcionarios del gobierno, es compatible con la existencia de esos errores.⁵⁰⁹ Sunstein y Conly no demuestran en ninguna parte que la institución sistemática del paternalismo que proponen resulte en una mayor probabilidad de acertar en la selección de los medios adecuados para la promoción de los fines de la gente. Se limitan a afirmar que los funcionarios del gobierno tienden a razonar de una forma más sistemática y distanciada que las personas en su ámbito privado. En primer lugar, esta afirmación es controvertida. En su estudio empírico sobre los análisis y predicciones realizadas por expertos en cuestiones de política pública, Philip Tetlock concluyó que tales expertos no sólo no destacaban positivamente por sus habilidades predictivas o por lo acertado de sus análisis, sino que, en un gran número de

características, el supuesto ‘efecto dotación’ desaparecía de los resultados. Ver Charles Plott y Kathy Zeiler, “Exchange Asymmetries Incorrectly Interpreted as Evidence of Endowment Effect Theory and Prospect Theory?” *American Economic Review* 97, no. 4 (2007).

⁵⁰⁸ Arkadiusz Sieroń, “The Problem with Prescriptive “Rationality” in Economics”, *Mises Institute* (2018). <https://mises.org/wire/problem-prescriptive-rationality-economics>

⁵⁰⁹ Ver David Gordon, “Review of ‘Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism’”, *The Austrian* 1, no. 4 (2015): 11-12.

ocasiones, demostraban estar sujetos a deficiencias cognitivas: creían que poseían un conocimiento sobre el futuro superior al que realmente poseían, rechazaban modificar sus planteamientos para adaptarlos a la aparición de nuevas evidencias o defendían dogmáticamente sus explicaciones sobre acontecimientos pasados.⁵¹⁰ Pero, además, esa afirmación no es suficiente. Porque la cuestión no consiste, simplemente, en la forma de razonar de las personas,⁵¹¹ sino que también hay que tener en cuenta la información de que disponen. Podría ocurrir que la justificación epistémica del principio del daño siga vigente debido a esto. Aunque las personas en su ámbito privado cometan errores derivados de sus deficiencias cognitivas, puede que sigan estando en una mejor situación para escoger los medios adecuados para conseguir sus propios fines, debido a que el gobierno carece de la información necesaria para la implementación de medidas paternalistas acertadas. De hecho, hay buenas razones para creer que, incluso aceptando las presuposiciones de los economistas conductuales sobre la existencia de las preferencias ‘verdaderas’ de la gente y de sus errores cognitivos, existiría un gran número de problemas, relacionados con la adquisición de la información necesaria, que haría imposible utilizar esta disciplina como guía adecuada de la política pública. El investigador debe conocer las preferencias de las personas tan bien o mejor que ellas mismas; tiene que conocer la extensión y la incidencia de los sesgos en un escenario que cambia dependiendo del tiempo y del contexto; tener en cuenta la existencia de las medidas adoptadas por los propios sujetos para contrarrestar cada uno de los sesgos; tomar en consideración la interdependencia entre los diferentes sesgos, que puede afectar a los resultados de medidas basadas en un conocimiento extensivo de uno sólo de ellos; predecir acertadamente cómo impactarán sus medidas sobre la autorregulación de las personas, etc. Gran parte de esta información no puede ser conseguida por los reguladores debido a la incidencia de los cambios de la información a nivel local, de su modificación continua en el tiempo, del carácter tácito y no articulable de gran parte del conocimiento necesario y de la ausencia de un método claro seleccionado por los paternalistas para determinar qué preferencias de las personas son las verdaderas. Ante la imposibilidad de obtener todo el conocimiento necesario para realizar un cálculo de costes-beneficios que valide el resultado de las políticas paternalistas, lo más

⁵¹⁰ Philip E. Tetlock, *Expert Political Judgment: How Good Is It? How Can We Know?* (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 189.

⁵¹¹ Es decir, si utilizan el Sistema 1 o el 2, en términos de Kahneman.

probable es que los reguladores simplemente acaben orientando la política pública mediante la imposición de sus propias preferencias subjetivas.⁵¹²

Además, Sunstein y Conly creen que las decisiones paternalistas del gobierno contarían con la legitimidad que deriva de las instituciones democráticas. Pero las justificaciones morales que ofrecen para apoyar las intervenciones paternalistas del Estado pondrían en cuestión la propia legitimidad de la democracia. Ya nos referimos antes a las razones que existen para dudar de la racionalidad de las decisiones democráticas debido al escaso peso que tiene cada voto individual en el resultado final. Pero, además de todas esas razones que explican la irracionalidad del comportamiento en democracia, tenemos los propios sesgos de los que hablan Sunstein y Conly. Si las personas están sujetas a numerosos defectos cognitivos que afectan a las decisiones que toman y les inducen a cometer errores que les impiden alcanzar sus propios objetivos, no hay razón alguna para suponer que esos sesgos y deficiencias cognitivas van a desaparecer por arte de magia a la hora de votar en unas elecciones democráticas. Sin embargo, este razonamiento tan elemental parece escapar a muchos de los defensores de la economía conductual. En palabras de David K. Levine:

los economistas conductuales parecen pensar que eres bastante malo en tu trabajo y en tu día a día. Por alguna razón también parecen pensar que eres bastante bueno evaluando el efecto de diferentes políticas fiscales, y, por lo tanto, elegirás a los políticos que lo harán bien.⁵¹³

Jason Brennan ha revisado la literatura científica sobre los sesgos cognitivos, llegando a la conclusión de que existe un gran consenso en torno a la forma sesgada en que la mayoría de los ciudadanos procesa la información política en democracia.⁵¹⁴ Según los estudios de la psicología política, los ciudadanos tienden a manifestar rasgos de pensamiento grupal, por ejemplo, están más dispuestos a excusar el comportamiento de los miembros de su partido favorito y a condenar el de los miembros de otras formaciones, aunque las circunstancias sean similares en ambos casos; se ven afectados por el sesgo de confirmación, es decir, tienden a

⁵¹² Ver Mario J. Rizzo y Douglas Glen Whitman, "The Knowledge Problem of New Paternalism", *BYU Law Review*, no. 4 (2009): 965-968.

⁵¹³ "behavioral economists seem to think that you are pretty bad at your job and at your day-to-day living. For some reason they also seem to think you are pretty good at evaluating the effect of different tax policies – and so will elect the politicians that will get it right." David K. Levine, *Is Behavioral Economics Doomed? The Ordinary versus the Extraordinary* (Cambridge: Open Book Publishers, 2012), p. 129.

⁵¹⁴ Brennan, *Contra la democracia*, pp. 94-115.

aceptar las evidencias que apoyan sus creencias políticas previas mientras que descartan aquellas otras que las contradicen; sufren errores derivados del sesgo de disponibilidad, es decir, adoptan decisiones basándose no en la información más relevante sino en aquella que está más disponible, (por ejemplo, aquella que tienen más fresca en la memoria) y, por lo tanto, apoyan determinadas medidas políticas porque adjudican una probabilidad equivocada de que ocurra algún suceso, etc. Todos estos sesgos tienen una gran influencia en las decisiones políticas de los votantes. Según Brennan, este es un argumento muy importante en contra de la democracia. Esto parece muy razonable, sobre todo si tenemos en cuenta la justificación de Sunstein y Conly para las intervenciones paternalistas. Para estos autores, el hecho de que la gente escoja medios equivocados para perseguir sus propios fines justifica la intervención de un gobierno democrático, bien sea a través del paternalismo suave o del coercitivo. Pero la propia democracia es un medio equivocado para implementar estas intervenciones puesto que la gente está sometida a los mismos defectos cognitivos a la hora de emitir su voto. Por lo tanto, en democracia, las personas sometidas a los sesgos cognitivos seleccionarán líderes y apoyarán políticas, que resultarán equivocadas para la consecución de sus propios objetivos y que pueden tener consecuencias muy perjudiciales para ellos. Si el argumento moral de los paternalistas (ayudar a aquellos que cometen errores en la búsqueda de sus propios fines) tiene peso, entonces ese argumento ofrece una razón para negar la autoridad de los gobiernos democráticos (y, consecuentemente, de sus intervenciones paternalistas).

Ahora bien, si los razonamientos sustentados sobre cuestiones epistémicas siembran dudas sobre la autoridad de los gobiernos democráticos ¿significa esto que hay razones para creer en la autoridad de gobiernos epistocráticos?

3. EL GOBIERNO EPISTOCRÁTICO Y EL PRINCIPIO DE COMPETENCIA

En *Contra la democracia* Jason Brennan desarrolla un argumento a favor de lo que llama el principio de competencia. Aunque no elabora una teoría completa sobre la legitimidad y la autoridad, Brennan dice que este principio se debería incluir en cualquier teoría que se refiera a tales temas. Según Brennan, la competencia y la buena fe son, como mínimo, condiciones

razonables⁵¹⁵ para adquirir el derecho a gobernar (que incluye tanto la capacidad moralmente justificada de imponer leyes y regulaciones en un determinado territorio como la obligación moral que tienen determinadas personas de cumplir esas leyes y regulaciones porque el gobierno las ha promulgado). Según Brennan, una condición razonable para tener el derecho a gobernar es que las decisiones políticas se tomen de manera competente por instituciones competentes. Si no se da esta condición, las decisiones adoptadas son ilegítimas y no tienen autoridad.⁵¹⁶

De una forma similar al planteamiento presentado en este trabajo, Brennan señala que los gobiernos tienen un enorme poder que puede infligir graves daños: reclaman el monopolio de la jurisdicción, disponen de la capacidad de privar a los individuos de su vida, su libertad y su propiedad y pueden imponer sus decisiones a gente inocente que, quizá no esté de acuerdo con las mismas.⁵¹⁷ De la misma forma que uno debería tener derecho a no estar sometido a decisiones adoptadas de manera incompetente si está siendo juzgado por un jurado, uno debería tener derecho a no estar sometido a las decisiones adoptadas de manera incompetente por un gobierno.⁵¹⁸ Según Brennan:

El principio de competencia es un descalificador. No justifica que se otorgue poder a nadie. En lugar de eso, aporta argumentos para no permitir que cierta clase de gente o instituciones políticas tengan poder, y para impedir que se impongan determinadas decisiones.⁵¹⁹

Así, por ejemplo, si son ciertas determinadas afirmaciones de la teoría económica tales como que el gobierno no tiene capacidad para imponer controles de precios, sin causar consecuencias indeseadas en la economía y graves perjuicios a los ciudadanos, entonces el gobierno no tiene autoridad para promulgar esas decisiones y los ciudadanos no están obligados a obedecerlas.⁵²⁰

Según Brennan, y de acuerdo con las evidencias que presenta en otras partes de su libro, aunque los gobiernos democráticos muestran una tendencia a cumplir sus funciones de una forma más

⁵¹⁵ Una condición razonable para tener una determinada propiedad es aquella que se da cuando la imposibilidad de tener esa condición indica la imposibilidad de tener la propiedad, a menos que existan otras condiciones que contrarresten esa imposibilidad.

⁵¹⁶ *Ibid.*, pp. 298-302.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 310.

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 312-313.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 328.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 334.

satisfactoria que las monarquías, las oligarquías, las dictaduras y las aristocracias tradicionales, sin embargo, violan sistemáticamente el principio de competencia. Brennan favorece una forma epistocrática de gobierno, es decir, una forma de gobierno que involucre en la toma de decisiones a aquellos que tienen unos conocimientos mínimos sobre las materias importantes relacionadas con la política. Un sistema político es epistocrático cuando, por ley, ‘distribuye el poder político en proporción al conocimiento y la competencia’.⁵²¹ Brennan considera que el principio de competencia proporciona un argumento sólido a favor de la epistocracia.⁵²²

Como vemos, Brennan no intenta demostrar que la epistocracia es el sistema político ideal, ni siquiera que sería un sistema legítimo. Sus intenciones son más modestas: sólo dice que funcionaría mejor que la democracia.⁵²³ Pero, si es cierto que el incumplimiento sistemático del principio de competencia descalifica para adquirir el derecho a gobernar, y si los gobiernos democráticos incumplen sistemáticamente este principio, aunque de una manera menos pronunciada que otras formas de gobierno, esto quiere decir que los Estados actuales (sean democracias, dictaduras, oligarquías, monarquías, etc.) incumplen el principio de competencia y eso los descalifica para obtener el derecho a gobernar. Es decir, que los Estados actuales carecen de legitimidad para imponer leyes y regulaciones de una forma moralmente justificada y sus ciudadanos carecen de la obligación, moralmente justificada, de obedecer y cumplir esas leyes y regulaciones. Brennan dice que esto se puede utilizar en un argumento a favor de la epistocracia. Pero, en ausencia de una teoría completa de la autoridad, Brennan no afirma que un posible Estado epistocrático dispondría de legitimidad. Lo único que puede afirmar es que un Estado epistocrático no incumpliría sistemáticamente el principio de competencia, tal y como hacen las democracias y, por lo tanto, no quedaría descalificado mediante este principio. Si Brennan desarrollase una teoría completa y correcta sobre la legitimidad y la autoridad que fuera satisfecha por las epistocracias y, si resultase cierto que estas se comportan de forma respetuosa con el principio de competencia, entonces un Estado epistocrático sería legítimo y tendría autoridad desde el momento en que se articulase. Pero es imposible que regímenes actualmente inexistentes dispongan de la capacidad moralmente justificada para imponer leyes y regulaciones, de la misma forma que es imposible que los ciudadanos de determinados

⁵²¹ *Ibid.*, p. 401.

⁵²² *Ibid.*, p. 336.

⁵²³ Ver también, Jason Brennan, “The Right to a Competent Electorate”, *The Philosophical Quarterly* 61, no. 245 (2011).

territorios tengan la obligación de cumplir las leyes y regulaciones de Estados que no existen. Dado que carecen de legitimidad, los Estados actuales carecen del derecho de mandar y sus ciudadanos de la obligación de obedecer. Dado que Brennan no ofrece una teoría completa sobre la autoridad que demuestre la posibilidad de un futuro Estado epistocrático legítimo, su principio de competencia sólo sirve para descalificar a los Estados existentes.

Sin embargo, hay otro autor que plantea una teoría general de la autoridad política, en la que también es importante la concepción epistémica: para poder disponer de autoridad, el gobierno debe establecer regulaciones y directivas acertadas que permitan a las personas actuar de una forma acorde con lo que demanda la razón. Quizá esa teoría sea capaz de fundamentar la autoridad de un Estado que disponga de ventajas epistémicas. Pasamos, por lo tanto, a analizarla.

4. LA CONCEPCIÓN DE SERVICIO DE JOSEPH RAZ

En la obra de Joseph Raz encontramos una teoría de la autoridad legítima que busca responder al desafío planteado por el anarquismo filosófico, a la vez que desarrolla una visión liberal del perfeccionismo político que se opone a la neutralidad estatal promovida por pensadores como John Rawls. En esta elaboración, Raz va a aportar un punto de vista propio sobre el problema de la autoridad política que tendrá muy en cuenta las consideraciones epistémicas.⁵²⁴

Como vimos, los anarquistas filosóficos consideran que no hay argumentos que demuestren la existencia de obligaciones políticas y que el Estado carece de autoridad legítima. Así, por ejemplo, Robert Paul Wolff cree que la principal obligación moral de las personas es ser autónomas y tomar sus propias decisiones. Dado que el Estado reclama obediencia a sus directrices, existe un conflicto irresoluble entre la autoridad estatal y la autonomía del individuo. Joseph Raz, sin embargo, considera que es compatible el respeto por la autonomía de las personas con la existencia de autoridades legítimas, siempre que estas autoridades contribuyan a que los individuos alcancen a realizar aquellos fines que perseguían de todos modos.

Para Raz la autonomía personal es un ideal de auto creación que implica que las personas deben tomar sus propias decisiones. La capacidad para escoger y dar forma a la vida de cada uno es

⁵²⁴ Ver Fabienne Peter, "Legitimate Political Authority and Expertise" en *Legitimacy: The State and Beyond*, editado por Wojciech Sadurski, Michael Sevel y Kevin Walton (Oxford: Oxford University Press, 2019), p. 32.

un ingrediente esencial del bienestar. Raz cree que la autonomía es algo objetivamente valioso que requiere de la existencia de una pluralidad de opciones valiosas para que los individuos puedan configurar su propia vida. Como la coerción impide que los individuos puedan hacer eso, puesto que invade su autonomía al someter la voluntad de la persona sobre la que se ejerce, se requiere que la gente se encuentre relativamente libre de coerción.

Sin embargo, el valor de los fines perseguidos es independiente del propio acto de elección y la autonomía personal puede emplearse tanto para perseguir fines buenos como fines malos. Como, para Raz, ‘la autonomía sólo es valiosa si se ejerce en busca del bien’⁵²⁵ no hay ningún conflicto en emplear la autoridad política para promover las concepciones valiosas del bien y perseguir las malas. Siempre que la autoridad actúe de esa forma estará promoviendo la autonomía y el bienestar de las personas. Por estos motivos, la teoría de Raz es una concepción del perfeccionismo político que descarta la neutralidad estatal característica de otras teorías liberales.

La teoría de Joseph Raz se conoce como la ‘concepción de servicio’ de la autoridad y se fundamenta en la idea de que cualquier autoridad práctica⁵²⁶ sólo puede ser legítima si actúa al servicio del individuo sobre el que se ejerce. Las autoridades legítimas ayudan a los sujetos a actuar de acuerdo con razones dependientes (aquellas que se aplican a esos sujetos y que son relevantes en cada circunstancia) de forma más eficiente que si tuviesen que actuar de acuerdo con su propia evaluación de los méritos del caso, ayudándoles así a actuar conforme a la razón. Según Jeremy Waldron:

De acuerdo con Raz, lo que permite reconocer a una persona o institución como autoridad en relación con una determinada materia práctica es que hacemos mejor en intentar seguir las directivas impartidas por tal autoridad, respecto de las razones que se aplican a nuestras acciones en dicha materia, que intentando descubrir por nosotros mismos qué debe hacerse en la materia en cuestión. Reconozco que el estado de New Jersey es una autoridad en materia de velocidad del tráfico si estimo que conduciré de manera más segura y eficiente que si intento encontrar la mezcla óptima de seguridad y eficiencia en cada localidad por mí mismo.⁵²⁷

⁵²⁵ Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Nueva York: Oxford University Press, 1986), p. 181.

⁵²⁶ Una autoridad práctica es aquella que se ocupa de las cuestiones relacionadas con el comportamiento de las personas, mientras que una autoridad teórica es aquella que se ocupa de las cuestiones relacionadas con la verdad.

⁵²⁷ Jeremy Waldron, *Derechos y Desacuerdos*, p. 103.

Esta idea del servicio se sustancia en dos tesis independientes que confluyen en una tercera. La primera de ellas es la ‘tesis dependiente’. Según esta tesis, para que una directriz tenga una autoridad legítima debe estar basada (o, al menos, reflejar) razones que ya se aplican de manera independiente al sujeto de la directiva.

La ‘tesis dependiente’ no implica que las disposiciones de la autoridad sean obligatorias sólo en el caso de que reflejen correctamente las razones de las que dependen. Según Raz, el propósito de la existencia de autoridades es evitar el juicio individual sobre los méritos de cada caso particular, y esto no se puede conseguir si, para establecer si la directiva es obligatoria, los individuos tienen que confiar en su propio juicio sobre sus méritos. De la misma forma, esta tesis tampoco afirma que las autoridades tengan que actuar siempre de acuerdo con los intereses de los sujetos, sino que deben aplicar razones que ya afectan a esos sujetos de forma independiente, aunque sean razones que puedan ir en contra de sus intereses. Por ejemplo, una razón que se aplica a los soldados es que deben poner los intereses de su país por encima de sus intereses personales, por lo tanto, un comandante militar puede legítimamente ordenar a sus soldados que actúen de forma contraria a su interés propio.⁵²⁸

La segunda tesis es la tesis de la ‘justificación normal’, que afirma que la forma normal de establecer que una persona tiene autoridad sobre otra implica mostrar que es más probable que el supuesto sujeto cumple mejor con las razones que se aplican a su persona si acepta las directrices de la supuesta autoridad como obligatorias e intenta seguirlas, antes que seguir esas razones de forma directa.⁵²⁹

Pero, además, según Raz, la justificación normal no se puede establecer en la mayoría de los casos a menos que la supuesta autoridad sea capaz de ejercer poder sobre sus sujetos. Por eso Raz cree que hay poderosas razones para mantener que una autoridad no puede ser legítima a menos que sea también una autoridad *de facto*, ya que la necesidad de tener una autoridad política descansa, en gran medida, sobre su habilidad para resolver problemas de coordinación y rescatar a la población de situaciones afectadas por el dilema del prisionero.⁵³⁰

La tercera tesis es la ‘tesis preventiva’, que establece que las razones de la autoridad son razones preventivas para la acción. Tratar a una directiva como una guía para la acción significa tratarla

⁵²⁸ Joseph Raz, “Authority and Justification”, *Philosophy & Public Affairs* 14, no. 1 (1985): 15.

⁵²⁹ Raz, *The Morality of Freedom*, p. 53.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 56.

como una razón motivadora para la acción, en el lugar de otras consideraciones, como las razones sobre las que se basó la directiva. Esto quiere decir que las directivas de la autoridad previenen el peso que tienen las razones dependientes para hacer o no hacer algo. Las razones que se derivan de las directivas son razones excluyentes, o de segundo orden, que excluyen a las razones dependientes o de primer orden.

A la necesidad de cumplir con los supuestos precedentes Raz añade una consideración suplementaria para garantizar la legitimidad de una autoridad, que denomina la ‘condición de independencia’.⁵³¹ Esta condición requiere que la autoridad no interfiera en aquellas circunstancias en que, lo más importante no es decidir de forma correcta, sino que la gente decida por sí misma, aunque decida mal. Como ejemplo de este tipo de circunstancias tenemos aquellas situaciones en las que los niños deben adquirir una mayor autosuficiencia, para lo cual es necesario que aprendan por sí mismos y puedan cometer sus propios errores, o la decisión sobre a quién escoger como pareja sentimental.

Es destacable el hecho de que esta concepción de la autoridad implica una extensión de la autoridad legítima mucho menor que la que los Estados actuales reclaman para sí mismos. Por ejemplo, la autoridad que reclama la ley emanada de un parlamento contemporáneo es ilimitada, puesto que toda limitación (por ejemplo, en forma de Constitución) que existe sobre ella es aparente: la propia ley prevé las formas de modificar esas limitaciones y, por lo tanto, tiene la posibilidad de adoptar cualquier tipo de regulación.⁵³²

Las tesis de Raz, por el contrario, permiten una mayor flexibilidad en la determinación del ámbito de actuación legítima de la autoridad política. Dado que la justificación de la autoridad depende de esta que sea capaz de ayudar a los sujetos a actuar conforme a la razón, el hecho de que las directivas emanadas de la autoridad cumplan o no con esta condición dependerá de la persona sobre la que autoridad, supuestamente, se ejerce. Los individuos difieren en su conocimiento, habilidad, fuerza de voluntad, etc. Si, por ejemplo, una persona tiene un gran conocimiento sobre coches y un carácter moral irreprochable puede que no tenga razones para reconocer la autoridad del gobierno en cuestiones sobre la seguridad o el mantenimiento de su vehículo. Esta falta de legitimidad se daría incluso en el caso de tratarse de una ley justa, que

⁵³¹ Joseph Raz, “The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception”, *Minnesota Law Review* 90 (2006): 1014.

⁵³² Raz, *The Morality of Freedom*, p. 77.

está basada en razones que se aplican a sus sujetos. Si existen individuos que tendrían mejores resultados actuando por su cuenta antes que siguiendo las directrices del gobierno, entonces seguirían sin tener razones para reconocer la autoridad de esas directrices, aunque sean justas⁵³³. Raz llega a la conclusión de que 'la extensión de la autoridad del gobierno varía de individuo a individuo y es más limitada que la autoridad que los gobiernos reclaman para sí en el caso de la mayoría de la gente'⁵³⁴ A pesar de esas restricciones, Raz cree que los gobiernos siguen teniendo una gran cantidad de autoridad común sobre todos sus ciudadanos, especialmente en relación con aquellas materias en que su actuación sea necesaria para garantizar la coordinación social que permita la consecución de determinados fines que los individuos tienen razones para perseguir.⁵³⁵

La teoría de la autoridad de Raz ha sido sometida a una serie de importantes críticas.⁵³⁶ Así, por ejemplo, se ha reprochado que Raz no diga casi nada acerca del contenido concreto de las concepciones del bien que resultan repugnantes o inmorales, a pesar de que una parte fundamental de su argumento se dirige a establecer el derecho del gobierno a extirpar ese tipo de concepciones.⁵³⁷ También se ha dicho que, en la concepción de servicio no parece haber razones para considerar al gobierno más que como un recurso moral que se le ofrece a las personas. El gobierno puede estar en lo correcto al indicarme que tengo razones morales para hacer algo, pero no queda claro por qué esto le da al gobierno el poder normativo de reclamar que yo cumpla con esas razones o el poder de respaldar esa reclamación mediante la coerción.⁵³⁸ Además, para saber si una autoridad está actuando legítimamente, debemos juzgar si cada ley se adapta mejor al balance de las razones que tenemos para actuar que los juicios emitidos por las personas que deben cumplir la ley. Pero ese tipo de comparación es, precisamente, lo que excluye la atribución de la autoridad práctica al gobierno. Según Raz, las autoridades sólo pueden funcionar sustituyendo el juicio de sus súbditos por el suyo propio.⁵³⁹ La tesis de la

⁵³³ *Ibid.*, pp. 77-78.

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 79-80.

⁵³⁵ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁵³⁶ Para una visión general sobre las críticas que ha recibido la concepción de Raz, ver Kenneth Ehrenberg, 'Critical Reception of Raz's Theory of Authority', *Philosophy Compass* 6, no. 11 (2011).

⁵³⁷ Jeremy Waldron, 'Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*', *Southern California Law Review* 62 (1989): 1130.

⁵³⁸ Stephen Perry. 'Law and Obligation.' *American Journal of Jurisprudence* 50, no. 1 (2005): 280-281.

⁵³⁹ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 357-358.

justificación normal de Raz impediría considerar que el gobierno dispone de autoridad legítima, puesto que imposibilita el ejercicio de la razón práctica de los ciudadanos.⁵⁴⁰

Otro de los problemas que encontramos en la teoría de Raz es que parte de una consideración ideal de la autoridad que cae en las contradicciones características de la asunción de una asimetría de comportamiento. Así, Raz dice que:

El nuestro es un intento de explicar la noción de autoridad legítima mediante la descripción de lo que podríamos llamar un ejercicio ideal de autoridad. La realidad tiene una tendencia a fallar en el ideal...ni siquiera las autoridades legítimas triunfan siempre o intentan siempre estar a la altura del ideal. Es, sin embargo, a través de su funcionamiento ideal como deben ser entendidas. Porque así es como deben funcionar, así es como afirman públicamente que intentan funcionar...esa es la manera normal de justificar su autoridad (es decir, no asumiendo que siempre logran actuar de la manera ideal, sino sobre la base de que lo hacen con la suficiente frecuencia como para justificar su poder.)⁵⁴¹

Es decir, Raz reconoce que las autoridades no siempre se comportan de acuerdo con el estándar que establece su teoría, pero cree que es necesario apelar a esa imagen ideal para justificar el ejercicio de la autoridad. Sin embargo, Raz no utiliza el mismo criterio ideal en relación con los individuos sujetos a la autoridad y esa asimetría va a llevar a problemas importantes en su teoría. Según Raz los individuos pueden tomar, autónomamente, elecciones que no son valiosas por sí mismas, pueden involucrarse en actividades y estilos de vida que son objetivamente perjudiciales. Esto reduce su bienestar y justifica, en determinadas ocasiones, la intervención del Estado en las vidas de los ciudadanos para promover las concepciones valiosas del bien y frustrar las concepciones malas y perjudiciales. Además, los individuos pueden verse en situaciones en las que no serían capaces de coordinarse para adoptar decisiones que mejorarían la situación de todos (por ejemplo, decidir por qué lado de la carretera se va a conducir) o a situaciones en las que el interés propio de cada individuo llevaría a actuar de tal modo que

⁵⁴⁰ Heidi M. Hurd, *Moral Combat* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 85-86.

⁵⁴¹ "Ours is an attempt to explain the notion of legitimate authority through describing what one might call an ideal exercise of authority. Reality has a way of falling short of the ideal...not even legitimate authorities always succeed, nor do they always try to live up to the ideal. It is nevertheless through their ideal functioning that they must be understood. For that is how they are supposed to function, that is how they publicly claim that they attempt to function, and...that is the normal way to justify their authority (i.e. not by assuming that they always succeed in acting in the ideal way, but on the ground that they do so often enough to justify their power." Raz, *The Morality of Freedom*, p. 47.

impediría la producción de bienes importantes. De esta forma, Raz justifica la autoridad del Estado, porque permite que los individuos actúen de una forma más acorde a la razón que si actuaran por su cuenta. Pero, si Raz aplicase a los individuos la misma descripción ideal que adjudica a la autoridad entonces la justificación del Estado desaparecería. Unos ciudadanos idealmente autónomos serían capaces de promover concepciones valiosas de la vida buena tomando decisiones por sí mismos. Unos ciudadanos idealmente autónomos serían los mejores jueces de sus propios intereses en las circunstancias relevantes. Unos ciudadanos idealmente autónomos no se verían afectados ni por problemas de coordinación ni por situaciones del dilema del prisionero. Además, no habría que asumir que los individuos autónomos serían siempre capaces de actuar conforme al ideal, sólo habría que suponer que lo harían con la suficiente frecuencia como para no necesitar ningún tipo de autoridad.

Si los individuos, idealmente considerados, maximizasen su bienestar a través de las elecciones que toman por sí mismos entonces no sería razonable que se sometiesen a las directrices del gobierno. Es decir que la consideración ideal de la teoría de Raz, aplicada de forma simétrica tanto a los ciudadanos como al gobierno, llevaría al anarquismo, no al liberalismo perfeccionista.⁵⁴² Sin embargo, Raz justifica la necesidad del Estado porque en la vida real los individuos pueden equivocarse y perseguir concepciones perjudiciales del bien, a la vez que excusa los posibles errores reales del gobierno porque hay que juzgarlo de acuerdo con su funcionamiento ideal. Pero no ofrece ningún argumento de peso para justificar este tratamiento diferenciado en su teoría ideal, no explica adecuadamente porque se privilegia al Estado frente a los individuos.

Ahora bien, al hablar de los posibles errores que pueden cometer las autoridades, Raz afirma que esto puede ser compatible con el mantenimiento de su legitimidad. Porque puede ocurrir que, a pesar de esos errores, siga siendo más probable que los individuos se conformen mejor a la razón mediante el servicio que ofrecen las autoridades que actuando de forma independiente. En este caso no estaríamos ante una comparación asimétrica sino ante una comparación entre los posibles resultados obtenidos con o sin la ayuda de las autoridades. Raz cree que los Estados seguirán siendo autoridades legítimas en gran número de casos y sobre un amplio rango de materias porque ayudan en numerosas ocasiones a los sujetos a conformarse mejor con la razón.

⁵⁴² Steven Lecce, *Against Perfectionism. Defending Liberal Neutrality* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), pp. 106-107.

Así, por ejemplo, Raz dice en reiteradas ocasiones que una de las principales fuentes de legitimación del Estado es su superior capacidad para coordinar las actividades de un gran número de gente. Sin embargo, no se puede justificar la autoridad estatal comparando, simplemente, sus resultados con los que tendrían los individuos actuando sin sus directivas, sino que también habría que comparar los resultados que tendrían si adoptasen otras estrategias incompatibles con la obediencia a esa autoridad. Si estas estrategias alternativas resultan superiores, la autoridad estatal no estaría justificada instrumentalmente.⁵⁴³

Como apunta Bernd Krehoff, la concepción de la autoridad de Raz no está diseñada específicamente para la forma política de los Estados. La autoridad de los Estados está justificada, de acuerdo con esta doctrina, si pueden ayudar a sus sujetos a mejorar su conformidad con las razones relevantes que tienen para la acción, pero no existe una presunción por defecto a su favor. Los Estados no deberían tener derecho a gobernar en aquellas áreas en las que otras autoridades obtengan mejores resultados o allí donde los sujetos no necesiten de la ayuda de ninguna autoridad.

Esto significa que habría que abandonar la idea tradicional de soberanía, donde el Estado reclama la función exclusiva de autoridad sobre un determinado territorio. Así, es perfectamente posible imaginar una misma jurisdicción territorial donde operen dos autoridades independientes en áreas completamente diferentes (por ejemplo, la regulación de las telecomunicaciones y la regulación de las piscinas) o bien dos entidades independientes que operen sobre distintos aspectos de la misma área. Krehoff también apunta que los conflictos entre distintas autoridades podrían resolverse mediante una tercera parte que actúe como árbitro. Esta última autoridad tampoco precisaría tener una autoridad suprema sobre todas las posibles áreas de actuación de un determinado territorio, su única superioridad sobre las otras dos autoridades podría ser meramente su poder de arbitraje para este conflicto en concreto. Sin embargo, los Estados se arrogan el derecho de intervenir sobre un amplio campo de asuntos en su territorio y reclaman el derecho de excluir de esos ámbitos a cualquier posible competidor. La concepción de la autoridad de Raz implicaría que no debemos aceptar tal reclamación.⁵⁴⁴ De hecho, el mismo Raz reconoce la posibilidad de que estemos sometidos a más de una autoridad

⁵⁴³ Jonathan Parry y Daniel Viehoff, "Instrumental Authority and Its Challenges: The Case of the Laws of War", *Ethics* 129, no. 4 (2019): 563.

⁵⁴⁴ Bernd Krehoff, 'Legitimate Political Authority and Sovereignty: Why States Cannot be the Whole Story', *Res Publica* 14 (2008).

al mismo tiempo y con respecto al mismo asunto. En el caso de que diferentes autoridades choquen al pronunciarse sobre el mismo tema debemos usar nuestras habilidades para decidir cuál es más fiable como guía. En tales circunstancias, para juzgar si el poder de una determinada autoridad comprende el de excluir la autoridad de otra, debemos actuar de la misma manera que a la hora de juzgar su legitimidad en cualquier otra materia, es decir, debemos decidir si nos conformaríamos mejor con la razón intentando seguir sus directivas que si no lo hacemos.⁵⁴⁵

De una forma parecida se puede defender, dentro del marco general de la concepción de servicio de la autoridad, la superioridad de la anarquía frente a los Estados. Esta es la estrategia que sigue Bruno Leipold. Según él, una autoridad que se mostrase hostil a la aparición de mejores alternativas y emplease su poder para bloquearlas o prohibirlas perdería la justificación que ofrece la concepción de servicio de la autoridad, es decir, que la gente pueda actuar de una forma más acorde con la razón. El anarquista político declara que el anarquismo es una alternativa mejor que la que ofrece el Estado (al contrario que el anarquista filosófico, que puede considerar que el Estado sigue siendo necesario puesto que no hay una alternativa mejor) y, por lo tanto, el Estado carecería de autoridad legítima. Para demostrar que el Estado sí dispone de legitimidad habría que suplementar la teoría con un argumento adicional que mostrase que tal institución resulta más efectiva para que la gente se conforme con la razón que los grupos y sociedades anarquistas. Por otra parte, el hecho de que la afirmación de los anarquistas políticos fuese correcta no plantearía, por sí mismo, ningún problema a la concepción de la autoridad como servicio, únicamente pondría en cuestión que tal concepción pueda ser aplicada al Estado.⁵⁴⁶ Los Estados están protegidos de la competencia gracias al poder último de decisión del que disponen y a la posibilidad de cobrar impuestos. En cualquier momento pueden proscribir, perseguir, u obstaculizar la aparición de cualquier alternativa que amenace con ofrecer un mejor servicio del que ofrecen ellos. Aquellos sujetos a su autoridad no tienen más opción que emigrar del país o arriesgarse a las consecuencias legales que pueden sufrir si deciden no seguir las normas coercitivas impuestas por el Estado. Este está, por lo tanto, protegido de la necesidad de ofrecer un buen servicio a la vez que impide la posibilidad de aprovechar la información que se genera cuando existe competición entre diferentes alternativas.

⁵⁴⁵ Joseph Raz, *Entre la autoridad y la interpretación. Sobre la teoría del derecho y la razón práctica* (Madrid: Marcial Pons, 2013), pp. 153-154.

⁵⁴⁶ Bruno Leipold, 'Political Anarchism and Raz's Theory of Authority', *Res Publica* 21 (2015).

Ciertamente Raz parece, en ocasiones, no apreciar la magnitud del desafío que su idea de la concepción de servicio representa para la idea del Estado soberano.⁵⁴⁷ Dos ejemplos pueden servir para ilustrar este punto. En primer lugar, Raz afirma que las autoridades jurídicas pueden llegar a la conclusión de que ciertas áreas de las relaciones sociales o económicas deberían dejarse sin regulación jurídica dado que las personas y las corporaciones podrían actuar más sensatamente y con más éxito sin la intervención de las autoridades.⁵⁴⁸ Pero aquí parece que el propio Raz no se adecúa a las demandas de su propia teoría. En el caso de que los individuos o las corporaciones funcionen mejor que las autoridades jurídicas en ciertas áreas, la opinión de esas autoridades sería irrelevante puesto que en dichas áreas no dispondrían de ninguna autoridad. Aquí Raz parece seguir atrapado en el paradigma de la soberanía política puesto que parece considerar que las autoridades tienen potestad para intervenir en todas las áreas y que son las propias autoridades las que decidirían en qué casos sirven o no sirven a los sujetos a conformarse mejor con la razón y las que tendrían la potestad de decidir si intervienen o se abstienen de intervenir. Pero esto es incompatible con la concepción de servicio de la autoridad.

El segundo de los ejemplos lo ofrece la respuesta que da Raz a una posible objeción a su teoría perfeccionista. Si asumimos que todas las personas tienen la misma probabilidad de equivocarse en cuestiones morales, plantea esta objeción, ¿no sería entonces más razonable dejar que todas las personas adultas se gobiernen a sí mismas según sus propias luces? La respuesta de Raz (decisiva, según sus propias palabras) es que la promoción de formas valiosas de vida es una cuestión social antes que individual y que, por lo tanto, los ideales perfeccionistas necesitan de la acción pública para poder ser viables.⁵⁴⁹ Pero, como apunta Patrick Neal, esto no es una respuesta en absoluto. Incluso aunque sea cierto que la promoción de formas de vida valiosas sea una cuestión social y no individual, de ahí no se sigue que sea necesaria la acción de las autoridades. Es perfectamente posible que la promoción de formas valiosas de vida sea un hecho social y que, a su vez, esa actividad social ocurra en el nivel voluntarista de la sociedad civil.⁵⁵⁰ Además, incluso aunque fuera cierto que la promoción de formas de vida valiosas sea un hecho social y *deba ser promovido por las autoridades* tampoco se sigue que esa promoción

⁵⁴⁷ En otras ocasiones, sin embargo, Raz reconoce abiertamente que la concentración exclusiva en la ley estatal no está justificada. Ver Joseph Raz, "Why the State?", en *In Pursuit of Pluralistic Jurisprudence*, editado por Nicole Roughan y Andrew Halpin (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 160-161.

⁵⁴⁸ Raz, *Entre la autoridad y la interpretación*, p. 117.

⁵⁴⁹ Raz, *The Morality of Freedom*, p. 162.

⁵⁵⁰ Patrick Neal, *Liberalism and Its Discontents* (Londres: MacMillan Press, 1997), pp.150-152.

deba ser realizada por una única autoridad que dispone del monopolio legal de la fuerza, sino que podría ser realizada por diversas agencias en competición.

Por último, hay otra razón más para desconfiar de los Estados como candidatos fiables para la concepción de servicio de la autoridad, que es su continua tendencia a interferir en las propiedades de sus ciudadanos. Adam MacLeod ha elaborado una defensa moral de la propiedad privada desde una perspectiva perfeccionista⁵⁵¹ compatible con las ideas de Joseph Raz. Según MacLeod, las personas, como agentes capaces de razón práctica que son, hacen planes para el uso y la gestión de aquellas cosas que se encuentran bajo su dominio y control. Esos planes se hacen por razones, no de forma arbitraria o en respuesta a meras preferencias o apetitos, y esto es lo que hace únicos a los humanos y los convierte en seres que merecen un respeto moral especial. Los planes de acción tienen significación moral tanto para los individuos como para las comunidades (tales como las familias, las universidades o las asociaciones religiosas), de hecho, el plan común de acción es lo que constituye la identidad del grupo. El respeto por los planes razonados de los demás ofrece poderosas razones para que uno se excluya de interferir con las cosas de los demás. Alguien que tiene un deber de no robar o violar las propiedades de otro sabe lo que tiene que hacer, es decir, tiene, en la terminología de Raz, una razón excluyente para la acción. De esos deberes se derivan los derechos de uso y gestión exclusivos sobre los recursos. De la misma forma, dado que el ejercicio de la razón práctica requiere de libertad y del control sobre los recursos, las autoridades políticas deben proteger la propiedad privada, tanto de individuos como de comunidades, y deben abstenerse de interferir sobre ella. La capacidad, característicamente humana de actuar por razones y de crear nuevas razones al diseñar y ejecutar planes de acción es el fundamento de la defensa moral de la propiedad privada.⁵⁵² Dado que los Estados tienden a interferir, de forma continua, sobre la propiedad privada de sus ciudadanos, entorpeciendo así el ejercicio de su autonomía y deteriorando las condiciones necesarias para el ejercicio de la razón práctica, existen razones para considerar que no son candidatos fiables para ejercer la concepción de servicio de la

⁵⁵¹ En las teorías morales perfeccionistas el bien es previo al derecho: se empieza razonando sobre los bienes humanos, después se pasa a las normas morales, de ahí a los deberes y, por último, se llega a los derechos.

⁵⁵² Adam MacLeod, *Property and Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015). MacLeod, al igual que Raz, considera que los individuos pueden emplear su autonomía para comportarse de forma irrazonable. Por esta razón, cree que los derechos de propiedad no pueden ser absolutos. Sin embargo, considera que las limitaciones que surgen en la tradición de la 'common law', principalmente de instituciones de ordenamiento privado, y no sólo los Estados, pueden ocuparse de plantear las limitaciones necesarias para garantizar que las propiedades se usan para la consecución de fines objetivamente valiosos.

autoridad y que, por lo tanto, los ciudadanos no están obligados a obedecer sus medidas y están autorizados a resistirse.

Hemos estudiado las razones que existen para creer que ningún tipo de Estado, sea o no democrático, puede sostener su derecho a mandar sobre bases epistémicas. Vamos a pasar ahora a estudiar el enfoque de la legitimidad liberal adoptado por Rawls y Nagel.





CAPÍTULO 5. LA LEGITIMIDAD LIBERAL

1. INTRODUCCIÓN

En capítulos anteriores hemos repasado algunas de las principales defensas de la legitimidad política, entendida como el modo en que un Estado adquiere el derecho a mandar. Rawls y Nagel, dos de los teóricos más importantes del liberalismo igualitario tienen también mucho que decir sobre esta cuestión. Pero, para entender las ideas sobre la legitimidad de estos autores será necesario, previamente, analizar algunas cuestiones relacionadas con la justificación del Estado mediante el estudio de algunas de sus aportaciones principales a la teoría liberal de la justicia igualitaria. Como explicamos anteriormente, las argumentaciones sobre la justificación buscan demostrar que los Estados pueden poseer determinadas virtudes, u ofrecer ciertos bienes, que hacen que su existencia sea algo moralmente valioso. El hecho de que un Estado se comporte de una forma que demuestra la posesión de tales virtudes ofrece razones morales a los ciudadanos para obedecer sus directrices. De una forma muy general, podemos decir que, según estos autores, las principales virtudes que debe poseer un Estado son las de otorgar un amplio régimen de libertades políticas a sus ciudadanos, a la vez que emprende las intervenciones económicas necesarias con el fin de reducir las desigualdades entre ellos. Cuando un Estado se comportase así, actuaría de forma justa, o casi justa. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que la diferenciación entre legitimidad y justificación es una división analítica que estos autores no emplean de forma expresa, por lo que, en ocasiones, podemos encontrar que se refieren a ambos fenómenos (o que utilizan ambos términos) de forma intercambiable. Así, Rawls parece suponer que el hecho de que el Estado respete la libertad e igualdad de los ciudadanos (su justificación) es lo que le otorga el derecho a establecer leyes coercitivas (su legitimidad). En la primera parte de su obra hace esto de una forma más estricta, es decir, el Estado es legítimo cuando se comporta de acuerdo con los principios de la justicia

como equidad, mientras que en la segunda parte de su obra relaja esos requisitos, de tal forma que el Estado también tendría legitimidad si respeta la libertad e igualdad de sus ciudadanos de acuerdo con alguna otra teoría liberal de la justicia. Cuando un Estado se comportase de esa forma, sus ciudadanos estarían sometidos a obligación política debido al principio del deber natural de respetar las instituciones justas que se nos aplican. De la misma forma, Nagel comienza hablando de una situación en la que un Estado adquiriría el derecho a gobernar debido a la aceptación unánime de todos sus ciudadanos (su legitimidad) pero, ante la dificultad de que esto se pueda conseguir, acaba por afirmar que un Estado será aceptable cuando respete de forma razonable la igualdad y la libertad de sus ciudadanos (su justificación). Teniendo en cuenta esta advertencia, vamos a presentar las posturas de estos autores y una serie de críticas destinadas a mostrar que los principios que defienden no valdrían para considerar que un Estado que los respetase estaría justificado moralmente y, a su vez, que sus ideas sobre la legitimidad no consiguen fundamentar el derecho a mandar de los Estados.

2. LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

La *Teoría de la justicia* de John Rawls es la obra más influyente de la teoría política analítica contemporánea. El enorme impacto que causó en la academia y su gran popularidad han sido elementos determinantes en el desarrollo y el florecimiento de los estudios contemporáneos sobre filosofía política y sobre la justicia. Desde el momento de su publicación, en 1971, este trabajo provocó una gran variedad de discusiones y debates que llegan hasta el momento presente y que sirven para trazar el mapa de la teoría política contemporánea.

El principal rival filosófico con el que se enfrenta Rawls es el utilitarismo, que era la perspectiva filosófica dominante en la época. El utilitarismo busca maximizar la satisfacción de las preferencias individuales, lo que da lugar a consecuencias filosóficas indeseadas. Así, por ejemplo, desde esta perspectiva sería justificable sacrificar los intereses o las vidas de algunas personas si eso consigue maximizar la utilidad general de la sociedad. Rawls descarta, por lo tanto, esta perspectiva porque no tiene en cuenta la separación de las personas, amenaza con tratar a las personas como medios en lugar de como fines en sí mismos.⁵⁵³

⁵⁵³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 38.

La obra de Rawls parte del reconocimiento radical de la diversidad de creencias religiosas, políticas y morales que poseen los ciudadanos de las sociedades contemporáneas para tratar de encontrar una manera de diseñar instituciones políticas que puedan ser aceptadas por personas que poseen convicciones tan diferentes. Aunque las personas no compartan la misma idea de lo que representa el bien, Rawls cree que pueden aceptar un procedimiento equitativo a través del cual se determinen los principios de la justicia que van a regir en sus relaciones mutuas. Según esta perspectiva procedimental, aquellos principios que se escogerían siguiendo un procedimiento equitativo deben ser considerados como justos. Para hacer esto, revivirá la tradición del contrato social con su famosa construcción de la posición original. Rawls imagina una situación hipotética en la que un grupo de individuos se reúne para elegir los principios de justicia y las instituciones fundamentales a través de las cuales se organizará la vida económica y política de su sociedad. Para elegir estos principios y estas instituciones, los individuos actúan bajo la influencia del ‘velo de ignorancia’; es decir, que ignoran cuáles son las características peculiares de cada uno de ellos (su raza, su religión, su posición social, su tradición cultural, su concepción del bien, etc.).⁵⁵⁴ Puesto que son seres con intereses propios, pero carecen de información acerca de la posición específica que ocupan en la sociedad, las decisiones que toman bajo el ‘velo de ignorancia’ serán equitativas y no se verán influidas por aspectos no relevantes.⁵⁵⁵

Los principios de justicia tendrán como objeto principal la estructura básica de la sociedad, es decir, el modo en el que las instituciones sociales y políticas más importantes encajan en un sistema de cooperación, asignan derechos y deberes básicos y regulan el reparto de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo. Estos principios son distintos de los que se aplican a los individuos y a sus acciones en circunstancias particulares.⁵⁵⁶

Rawls afirma que todas las personas necesitan, independientemente de su concepción del bien, una serie de ‘bienes primarios’ que son imprescindibles para que puedan desarrollar su plan de vida y perseguir sus objetivos. Los bienes primarios incluyen los derechos y libertades básicas, la libertad de movimiento y libre elección de empleo, los poderes y prerrogativas que acompañan a los cargos públicos, los ingresos y la riqueza y, por último, las bases sociales del

⁵⁵⁴ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 62.

autorrespeto.⁵⁵⁷ Rawls cree que los individuos en la posición original llegarán a un acuerdo sobre dos principios de justicia, que determinarán la distribución de los bienes primarios y la justicia de la estructura básica de la sociedad: el primero regula las libertades de las que disfrutarán los ciudadanos y el segundo regula las desigualdades sociales y económicas.⁵⁵⁸

Según el primero de esos principios, cada persona debe tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Estas libertades básicas incluyen la libertad política (votar y desempeñar cargos públicos); la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal frente a la opresión psicológica y la agresión física; el derecho a la propiedad personal, la libertad frente al arresto y a la detención arbitrarios. Estas libertades son condiciones necesarias para poder desarrollar cualquier plan de vida y para mantener el autorrespeto. Es significativo el hecho de que la libertad de poseer medios de producción y la libertad contractual no se consideran libertades básicas y, por lo tanto, no están protegidas por este principio.⁵⁵⁹

Según el segundo de esos principios, las desigualdades económicas y sociales habrán de ser conformadas de modo tal que: 1) resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de la diferencia) y 2) los cargos y puestos deben de estar abiertos para todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades.⁵⁶⁰

Rawls cree que las partes en la posición original darán prioridad al primero de esos principios sobre el segundo, de tal manera que no sería posible vulnerar las libertades básicas de los ciudadanos incluso si con ello se consiguen mayores ventajas económicas o una mayor igualdad.⁵⁶¹

Una vez Rawls ha elaborado las características de su concepción de la 'justicia como equidad' va a considerar un caso en el que se produzcan conflictos de deberes. Por un lado, existe el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa, pero, por el otro lado tenemos el derecho de defender nuestra libertad y el deber de oponernos a la injusticia. Puede

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, pp. 67-68.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁶⁰ Rawls fue modificando posteriormente la formulación de sus dos principios de justicia. Sus elementos esenciales, sin embargo, se mantienen

⁵⁶¹ *Ibid.*, pp. 68-69.

que se den ocasiones en que ambos deberes entren en conflicto, por ejemplo, si la mayoría legislativa promulga leyes injustas que violan los derechos básicos y las libertades de una minoría. Necesitamos, por lo tanto, según Rawls, una teoría de la desobediencia civil que proporcione indicaciones sobre cómo actuar cuando los distintos deberes chocan entre sí.

Debe señalarse que los principios de justicia de la teoría de Rawls son aquellos que definen una sociedad perfectamente justa, dadas unas condiciones favorables. Esto implica que todos los individuos reconocen estos principios y adecúan su comportamiento en función de ellos, es decir, se produce una obediencia estricta a los principios de justicia. Es evidente que, en tales circunstancias, el problema de la desobediencia civil no puede llegar a plantearse puesto que las instituciones de la sociedad actuarían en todo momento de forma justa. Para Rawls, la cuestión de la desobediencia civil representa un caso (de hecho, el único caso que analiza con cierta profundidad) de la obediencia parcial de la teoría no ideal. Incluso en este análisis, Rawls supone que el contexto en el que tiene lugar la desobediencia civil es el de un estado próximo a la justicia, es decir, se da en una situación donde la estructura básica de la sociedad es casi justa.⁵⁶²

Según Rawls, la desobediencia debe tener una serie de características, como el carácter público y abierto del acto, su naturaleza no violenta y la voluntad de aceptar las consecuencias legales que se deriven del mismo. La desobediencia, además, no debe apelar a principios religiosos o de moralidad personal sino a principios políticos, es decir, debe apelar a la concepción política compartida que subyace al orden político.⁵⁶³

2.1 Los problemas de la justicia como equidad

En páginas previas hemos analizado algunos de los problemas que presenta la idea del consentimiento hipotético para explicar la legitimidad de los Estados. Ahora, sin embargo, vamos a analizar la argumentación de Rawls con el objetivo de determinar si se puede utilizar para defender que un Estado que cumpliera los principios de la justicia como equidad estaría moralmente justificado, es decir, se comportaría efectivamente de una forma justa. Ya hemos visto cómo selecciona Rawls los principios de justicia que, según él, deberían regir en una

⁵⁶² *Ibid.*, pp. 320-321.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 333.

sociedad. Pero ¿es su razonamiento acertado? ¿o existen razones para dudar de que esos principios sean el resultado ineludible de un procedimiento equitativo? Las aproximaciones empíricas realizadas no apoyan la idea de la selección de los principios de justicia de Rawls. Aunque es imposible emular completamente las condiciones de la posición original (ya que, al fin y al cabo, este mecanismo no deja de ser un experimento mental) es posible diseñar condiciones experimentales que se aproximan a la posición original. En aquellos experimentos conductuales realizados con individuos de diferentes culturas en condiciones que intentaban simular la situación de las partes en la posición original, el principio de la diferencia de Rawls casi nunca fue seleccionado por los participantes.⁵⁶⁴ Sin embargo, la crítica más poderosa que se puede realizar contra la justicia como equidad no tiene que ver con ningún resultado empírico, sino que se refiere a la selección de las condiciones iniciales del experimento mental de Rawls. Existen razones de peso para creer que Rawls escoge de forma arbitraria esas condiciones iniciales con el objetivo de que conduzcan a los principios que él prefiere. Analicemos, por ejemplo, las condiciones que conducen a la selección del principio de la diferencia.

El principio de la diferencia se justifica, según Rawls, porque en la posición original ‘lo más sensato es reconocer como primer paso un principio de justicia que exija una distribución igualitaria.’⁵⁶⁵ Así, se permitirá la existencia de desigualdades siempre que (tomando la igualdad como punto de comparación) estas desigualdades consigan una mejora de la situación de todos, incluyendo la de los menos favorecidos. Sin embargo, la insistencia de Rawls en la importancia de la igualdad para la justicia de la estructura básica de la sociedad carece de una defensa sólida. Las desigualdades sociales son justificables, desde su punto de vista, siempre y cuando redunden en beneficio de los más desfavorecidos. Pero Rawls nunca dice por qué la desigualdad necesita de una justificación más fuerte que la igualdad, simplemente da por asumido que la desigualdad es algo que molesta a las personas racionales, a menos que se pueda demostrar que tal desigualdad beneficia, en última instancia, a los menos favorecidos. Pero esta posición no es evidente por sí misma y Rawls no ofrece argumentos sólidos para sostener su postura frente a otras posiciones alternativas.⁵⁶⁶ Lo máximo que hace Rawls es afirmar que la desigualdad atenta contra nuestras intuiciones morales básicas. Según él, la principal injusticia

⁵⁶⁴ Larry Arnhart, *Political Questions. Political Philosophy from Plato to Pinker* (Long Grove, Ill.: Waveland Press, 2016), pp. 518-520.

⁵⁶⁵ Rawls, *Teoría de la justicia*, pp. 147-148.

⁵⁶⁶ Bhikhu Parekh, *Pensadores políticos contemporáneos* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), pp. 310-311.

del sistema de libertad natural (es decir un sistema en el que exista una defensa firme de los derechos de propiedad privada) es que permite que se produzca una distribución de recursos influida decisivamente por factores que son moralmente arbitrarios, por ejemplo, la desigual distribución de los talentos naturales derivada de lo que Rawls llama la lotería natural. Esto es algo que atenta contra nuestras intuiciones morales más básicas y que requiere una solución.⁵⁶⁷ Pero, como apunta David Schmidtz, la palabra ‘arbitrario’ puede ser utilizada con dos significados diferentes. Las distribuciones pueden ser arbitrarias en el sentido de ser aleatorias o pueden ser arbitrarias en el sentido de ser producto del capricho de alguien. En el primer caso no hay una elección, en el segundo caso hay una elección que no se guía por principios. En las loterías legítimas los ganadores son seleccionados de forma aleatoria. Las loterías amañadas, por el contrario, son injustas precisamente porque fracasan a la hora de ser arbitrarias en el sentido benigno del término, de tal forma que el ganador no se selecciona de forma aleatoria sino por el capricho de alguien. La lotería natural es arbitraria en el sentido benigno del término, es decir, es aleatoria. Pero no es arbitraria en el segundo sentido, no depende del capricho de nadie, por lo que no se puede decir que los resultados de la distribución de la lotería natural sean injustos.⁵⁶⁸

De la misma forma, según David Conway, los argumentos que Rawls emplea para mostrar que su segundo principio de justicia está de acuerdo con nuestros juicios morales ordinarios, y que sería seleccionado desde la posición original, no son convincentes. Aunque Rawls tenga razón al afirmar que nadie ha hecho nada para merecer los talentos naturales con los que uno nace o la clase social a la que pertenecen sus padres, de ahí no se sigue que las posibles ventajas que se deriven de tales diferencias sean arbitrarias desde un punto de vista moral. En primer lugar, porque, aunque uno no haya hecho nada para merecer los beneficios que le supondrían sus superiores capacidades naturales, de la misma forma tampoco ha hecho nada para no merecer los beneficios que le supondrían sus superiores capacidades naturales. La cuestión del merecimiento o no merecimiento de las desiguales perspectivas vitales es irrelevante a la hora de determinar la justicia de las desigualdades originadas como consecuencia de diferencias en las capacidades naturales o en otros accidentes de la fortuna. Pero, además, debemos tener en cuenta que aquellos con mejores capacidades naturales tendrían también mejores perspectivas vitales que los menos dotados en ausencia de cooperación y que la cooperación entre ambos se

⁵⁶⁷ Rawls, *Teoría de la justicia*, p: 79.

⁵⁶⁸ David Schmidtz, *Elements of Justice* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006), p. 218.

produce para beneficio mutuo. A menos que los principios de justicia que rigen la cooperación permitan la existencia de diferentes, aunque no merecidas, perspectivas vitales, los mejor dotados podrían acabar por no beneficiarse de la cooperación y, por lo tanto, no tendrían motivo alguno para cooperar con los menos dotados. Por lo tanto, y al contrario de lo que sostiene Rawls, no es algo contrario a nuestros juicios morales ordinarios el hecho de permitir que aquellos que tienen diferentes capacidades naturales disfruten de diferentes perspectivas vitales.⁵⁶⁹

Según Schmitz, muchas de las otras constricciones que postula Rawls para la posición original son innecesarias (como, por ejemplo, la asunción de que vivimos en una sociedad cerrada, o que los individuos actúan según la regla maximin) si lo que queremos es respetar los resultados de la justicia procedimental pura, tal y como Rawls la define. Según tal definición, la justicia procedimental pura se obtiene cuando establecemos un procedimiento equitativo de tal manera que cualquier principio de justicia que acuerden las partes (independientemente de su contenido) debe ser considerado justo o correcto, siempre y cuando el procedimiento se haya seguido adecuadamente. Schmitz cree que el elemento crucial para que la posición original pueda ser considerada equitativa es el desconocimiento de las partes sobre la posición que ocupan en la sociedad, pues esto es lo que las forzaría a negociar de forma imparcial, sin poder introducir sesgos a su favor. Si imaginamos a las partes negociadoras tras el velo de ignorancia, de tal manera que desconocen cuál es su propia concepción de la justicia (si desconocen si son elitistas o igualitarias) entonces podemos esperar que las partes intentarán seleccionar principios que sean buenos para todos, pero no tendríamos razones para esperar algo más específico. Deberíamos esperar que grupos diferentes de negociadores llegaran a conclusiones diferentes, no que convergiesen todos en una concepción particular. Para aquellos que se tomen en serio una visión procedimental de la justicia esto no debería resultar problemático. Sin embargo, Rawls incorpora condiciones adicionales a la posición original puesto que la mera ausencia de conocimiento sobre la situación particular que ocupan las partes en la sociedad no es una condición suficiente para garantizar que las partes acordarán la selección del principio de la diferencia. Es decir, que Rawls añade asunciones adicionales para conseguir que el procedimiento se incline hacia el resultado que él considera correcto.⁵⁷⁰ Como dice Tom

⁵⁶⁹ David Conway, *Classical Liberalism. The Unvanquished Ideal* (Nueva York: St. Martin's Press, 1995), pp. 31-33.

⁵⁷⁰ David Schmitz, *Elements of Justice*, pp. 220-224. También Gerald Gaus cree que las restricciones informativas con las que Rawls constriñe el razonamiento de las partes en la posición original están pensadas con el objetivo

Campbell, esta selección arbitraria de las restricciones que se dan en la posición original es uno de los puntos más débiles de la teoría de Rawls:

El hecho de que estas cuestiones sean difíciles de resolver en un sentido o en otro es un problema más para el enfoque del contrato hipotético, en la medida en que parece imposible saber qué decidirían individuos tan inusuales en circunstancias tan especiales. El peligro es que al intentar usar el modelo terminemos defendiendo simplemente nuestras propias creencias morales sobre la justicia natural.⁵⁷¹

Por otro lado, y en lo que respecta al primer principio de justicia, es característico el hecho de que Rawls no incluye gran parte de las libertades económicas, tales como la libertad de contratación o la propiedad de los medios de producción, dentro de las libertades básicas. En la obra de Rawls el respeto debido a la autonomía de las personas no incluye estas libertades económicas, que solo pueden justificarse por su utilidad a la hora de garantizar el cumplimiento del principio de la diferencia. Así, las personas sólo pueden disfrutar de este tipo de libertades económicas si el hecho de permitir las resulta ser beneficioso para los más desfavorecidos.⁵⁷²

Esta dicotomía entre estos dos tipos de libertades ha sido criticada por numerosos autores libertarios, que sostienen que tal distinción es artificial y arbitraria. Sin libertad económica, basada en el respeto a los derechos de propiedad, es imposible mantener de forma independiente ninguna otra libertad, puesto que el ejercicio de todas ellas involucra el control de recursos escasos. Si los individuos no tienen derecho a poseer medios de producción, por ejemplo, papel, imprentas o equipos informáticos para la producción de libros o periódicos, la capacidad para expresar y difundir ideas es una mera concesión provisional de la autoridad que puede ser revocada en cualquier momento, sin necesidad de prohibir su ejercicio. Así, como apunta Rothbard, la libertad de prensa ‘no sería más que una farsa en un país socialista, donde el Estado posee las imprentas y decide su asignación y la de los capitales destinados a la prensa.’⁵⁷³

deliberado de conseguir un resultado igualitario. Así, lo que comienza como un problema de legislación colectiva en condiciones de desacuerdo termina por convertirse en la descripción de una situación en la que todo el mundo se preocupa por las mismas cosas y razona sobre ellas de la misma manera. *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World* (Nueva York: Cambridge University Press, 2011), pp. 527-528.

⁵⁷¹ Tom Campbell, *La justicia. Los principales debates contemporáneos* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2002), p.118.

⁵⁷² Jason Brennan, *Political Philosophy. An Introduction* (Washington D.C.: Cato Institute, 2016), pp.102-104.

⁵⁷³ “the ‘human right’ of a free press would be only a mockery in a socialist country, where the State owns and decides upon the allocation of newsprint and other newspaper capital.” Murray N. Rothbard, *Power and Market. Government and the Economy* (Auburn, Al: Mises Institute, 2006), p. 191.

Pero, además, hay una serie de autores que ha cuestionado la ausencia de las libertades económicas, dentro del esquema de libertades básicas, empleando asunciones y principios derivados de la obra filosófica de Rawls, o que son consistentes con la misma. Entre ellos podemos destacar a Daniel Shapiro, Gerald Gaus, John Tomasi y Gary Chartier.

Daniel Shapiro considera que Rawls se equivoca en las implicaciones de su propia teoría y que los argumentos rawlsianos de los derechos básicos implican el apoyo al capitalismo de libre mercado. Según Rawls, ni el derecho de poseer recursos naturales y medios de producción (capitalismo) ni el derecho a participar en el control de los medios de producción de propiedad colectiva (socialismo de mercado) pueden ser justificados como derechos básicos por su necesidad a la hora de desarrollar y ejercitar las dos capacidades morales de las personas (la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para adoptar una concepción del bien). Pero, incluso si esto fuese cierto, apunta Shapiro, sigue siendo posible que una cierta configuración de los derechos de propiedad sea compatible con el ejercicio y desarrollo de esas dos capacidades morales. El propio Rawls debe considerar que tanto el derecho de propiedad privada de los medios de producción como el derecho a participar en el control de los medios de producción poseídos socialmente son compatibles con la justicia puesto que, en caso contrario, no podría decir que su teoría se muestra indiferente entre ambos. Pero, entonces, es legítimo suponer que el respeto por los derechos de propiedad privada resulta más adecuado, dentro de la construcción teórica de Rawls, con el respeto por las dos capacidades morales de las personas. Por un lado, un sistema que reconozca las libertades económicas permite la existencia de una mayor diversidad de concepciones permisibles del bien. Existen ciertas concepciones del bien que requieren de la existencia de empresas capitalistas, de la misma manera que existen determinadas concepciones del bien que requieren de la existencia de cooperativas controladas por los trabajadores. Pero, mientras que el capitalismo de mercado no requiere de leyes que proscriban las cooperativas, el socialismo de mercado sí que requiere la prohibición legal de empresas capitalistas. Por lo tanto, el capitalismo de mercado permite la existencia de una mayor variedad de concepciones del bien. A su vez, el capitalismo de mercado captura mejor la idea de que una concepción política de la justicia debe encontrar un terreno común entre las diferentes concepciones del bien, puesto que permite la coexistencia de una

mayor variedad de ellas. Por lo tanto, afirma Shapiro, podemos anticipar que el capitalismo de libre mercado podría ser el mejor candidato para ser objeto de un consenso entrecruzado.⁵⁷⁴

Por su parte, Gerald Gaus considera que el liberalismo político debe estar basado en una concepción de las personas como agentes morales libres e iguales, perspectiva a la que denomina ‘liberalismo justificativo’ y de la que considera a John Rawls su más famoso representante. Sin embargo, según Gaus, la particular formulación del liberalismo justificativo de Rawls es sólo una variante de todas las posibles y, desde su punto de vista, la más apropiada de todas ellas es aquella que conduce a las instituciones políticas del liberalismo clásico.

Según Gerald Gaus, el respeto por las personas requiere que la coerción sea justificable ante todas ellas, por lo que existe una fuerte presunción contra la coerción. El compromiso de tratar a todas las personas como libres e iguales implica un compromiso con la justificación de nuestras afirmaciones morales. La consideración de los individuos como libres e iguales y la necesidad de justificar las medidas ante todos ellos implica que los individuos tienen un derecho moral a no sufrir una coacción que no pueda ser justificada. Sin embargo, la justificación pública en un orden social profundamente pluralista implica que debemos llegar a una moralidad común justificada en condiciones de una gran diversidad evaluativa. Esto supone un difícil problema de commensuration. Un sistema de derechos de propiedad privada ayuda a resolver este problema al devolver la autoridad moral a los ciudadanos sobre aquello de lo que son propietarios. Según Gaus:

El derecho de propiedad privada es fundamental para la solución jurisdiccional del problema de la justificación pública bajo condiciones de diversidad evaluativa.⁵⁷⁵

Según John Tomasi, la incapacidad de Rawls para apreciar la importancia de las libertades económicas privadas es el defecto más significativo que existe en su propia interpretación de la justicia. Aunque aceptemos los principios de la justicia de Rawls no estamos, sin embargo, obligados a aceptar su interpretación de cómo debemos implementar esos principios de justicia. Tomasi cree que aquellos que están comprometidos con la idea de que los ciudadanos deben ser tratados como personas libres e iguales pueden resolver las tensiones y ambigüedades dentro

⁵⁷⁴ Daniel Shapiro, “Why Rawlsian Liberals Should Support Free Market Capitalism”, *The Journal of Political Philosophy* 3, no. 1 (1995): 62-63.

⁵⁷⁵ “the right to private property is fundamental to the jurisdictional solution to the problem of public justification under conditions of evaluative diversity.” Gerald Gaus, *The Order of Public Reason*, p.509.

del marco conceptual de la justicia como equidad de diferentes maneras e intenta demostrar que se puede defender una concepción robusta de la libertad económica al tiempo que uno se mantiene fiel a la concepción rawlsiana de la justicia como equidad. Tomasi llama *equidad de libre mercado* a esta interpretación de la justicia como equidad, corregida de los defectos y sesgos característicos del liberalismo de izquierdas.⁵⁷⁶

Tomasi afirma que el ejercicio de la libertad económica privada es, para muchos ciudadanos, una condición esencial para ejercer la autoría sobre su propia vida. Algunas de las cosas que los ciudadanos necesitan para convertirse en autores responsables de su propia vida sólo se pueden encontrar en la actividad económica independiente. La superación de los desafíos y obstáculos con los que uno se enfrenta en la vida económica, con el objetivo de proveer para uno mismo y para sus seres queridos, es una forma distintiva a través de la cual muchos ciudadanos ejercitan y desarrollan sus capacidades morales. Por lo tanto, una concepción robusta de la libertad económica que incluya un sistema de derechos de propiedad privada dentro del esquema de libertades básicas es necesaria para que los ciudadanos puedan desarrollar las capacidades morales que tienen como autores responsables de su propia vida.⁵⁷⁷

Según Tomasi:

los ciudadanos liberales tienen un derecho básico a la libertad económica privada, de tal manera que aquellos regímenes como el socialismo liberal que niegan ese derecho son injustos.⁵⁷⁸

Un régimen democrático de mercado buscaría mejorar la situación de los menos favorecidos a través de una amplia libertad económica, un gobierno limitado y un robusto crecimiento económico. De tal manera, sería respetuoso con la defensa de las libertades básicas a la vez que defendería el principio de la diferencia incrementando la riqueza de los menos favorecidos.

A pesar de su decidida defensa de las libertades económicas, tanto Gerald Gaus como John Tomasi creen que un Estado fuerte, que se ocupe entre otras cosas de la definición y defensa de los derechos de propiedad, es imprescindible para garantizar el adecuado funcionamiento de un régimen justo. Gary Chartier también cree que es posible utilizar el marco general de Rawls,

⁵⁷⁶ John Tomasi, *Free Market Fairness* (Princeton: Princeton University Press, 2012), pp. 174-175.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp. 182-183.

⁵⁷⁸ "liberal citizens have a basic right to private economic freedom, so regimes such as liberal socialism that deny that right are unjust." *Ibid.*, p. 236.

con algunas modificaciones, para defender la justicia de un orden político y legal de mercado, es decir, un orden que ofrezca una protección robusta para la propiedad. Pero, a su vez, Chartier cree que es posible radicalizar, aún más, el enfoque de Tomasi para proponer la defensa de un sistema completo de anarquía de mercado.⁵⁷⁹

Dado que Rawls permite que las partes en la posición original dispongan de información científica y social de carácter general, según Chartier deberían tener en cuenta ciertas características predecibles y no contingentes de toda estructura estatal. Así, las partes en la posición original deberían rechazar la autoridad impuesta sin consenso efectivo, reconocer el carácter predatorio y peligroso de los Estados, así como el potencial que tendría una anarquía de mercado para mejorar la situación de los menos favorecidos.

De la misma forma sería más razonable que las partes en la posición original dejaran de considerar a la sociedad como una empresa cooperativa perfectamente integrada y monolítica. Según el punto de vista de Rawls, la sociedad es una empresa cooperativa para la ventaja mutua, de tal manera que las partes en la posición original pueden tratar a los bienes y servicios que se generan en su sociedad como el resultado de su esfuerzo compartido, y pueden decidir cómo distribuir esos bienes y servicios, ya que les pertenecen de forma conjunta. Sin embargo, esta caracterización parece implicar la idea de que la sociedad tiene algún tipo de identidad colectiva. Chartier cree que esta idea es una suposición infundada y que es más apropiado considerar a la sociedad como un conjunto de empresas cooperativas entrecruzadas y convergentes:

una sociedad puede verse como la suma total de un vasto número de interacciones cooperativas, que incluyen una variedad de empresas interconectadas. Podemos hablar de un patrón general de acuerdo con el cual la cooperación social lleva a la ventaja mutua, pero eso es bastante diferente de un contrato social en el que la gente acuerda participar en un proyecto compartido y determina la mejor manera de dividir los frutos de tal proyecto. Una sociedad no es una empresa.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Gary Chartier, *Radicalizing Rawls. Global Justice and the Foundations of International Law* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014), p. 148.

⁵⁸⁰ "a society may be seen as the sum total of a vast number of cooperative interactions, including a variety of interlinked ventures. We can speak of a general pattern in accordance with which social cooperation leads to mutual advantage, but that's quite different from a social contract in which people agree to engage in a shared enterprise and determine how best to divide the proceeds of the enterprise. A society is not an enterprise." *Ibid.*, p. 143.

Además, Chartier, al contrario que Rawls, cree que es más apropiado considerar los deberes naturales como lógicamente previos a la formulación de los principios de justicia que gobiernan a las instituciones. Según Chartier, la interacción humana puede tener lugar sin la existencia del tipo de instituciones que Rawls tiene en mente, es decir, instituciones monopolísticas como el Estado; la importancia de la cooperación social pacífica y voluntaria no entraña la necesidad de establecer un sistema legal basado en un monopolio territorial. Las instituciones que hacen falta para mantener el orden social pueden ser fluidas, consensuales y basadas en el orden espontáneo antes que en un diseño deliberado. Por lo tanto, como las propias relaciones e interacciones sociales son más estables y duraderas que las instituciones en las que se enmarcan, es posible concebir los deberes naturales de forma pre institucional. De hecho, los deberes naturales pueden servir para definir y limitar el ámbito y el alcance adecuado de la acción institucional. Chartier cree que los derechos de propiedad pueden fundamentarse, de esta forma, sobre los deberes naturales. Las partes en la posición original tendrían razones para escoger determinadas reglas sobre la propiedad según el probable impacto que fuesen a tener en la situación de los más desfavorecidos. También tendrían razones para seleccionar ese tipo de reglas en relación con su capacidad para promover valores tales como la autonomía, la confianza o la responsabilidad. La decisión sobre qué sistema de derechos de propiedad es justo podría ser alcanzada así, sin necesidad de determinar qué otros tipos de instituciones son necesarias, es decir, tales reglas pueden ser consideradas lógicamente anteriores al Estado. El sistema de derechos de propiedad serviría como marco de referencia para evaluar la moralidad de los actos involucrados en el establecimiento de un Estado y la implementación de sus directivas. Tal sistema podría no excluir a los Estados en principio, pero, dada su persistente interferencia predatoria sobre la propiedad de las personas, establecería una presunción sustancial contra la creación y el funcionamiento de los Estados.⁵⁸¹

Por lo tanto, se podría argumentar que es posible la construcción de una concepción rawlsiana robusta de la libertad económica, concepción que sería necesaria tanto para respetar y promover las capacidades morales de los ciudadanos, considerados como libres e iguales, como para favorecer la mejora de la situación de los más desfavorecidos, promoviendo así el cumplimiento efectivo del principio de la diferencia. En esta concepción sería fundamental la defensa de los derechos de propiedad privada, derechos que deberían considerarse lógicamente anteriores a la

⁵⁸¹ *Ibid.*, pp. 145-146.

existencia del Estado y que marcarían límites a la acción permisible de las autoridades. En caso de que las instituciones estatales no respetasen estos derechos, estaría justificada la resistencia de los ciudadanos frente a los poderes públicos, que se comportarían de forma opresiva y predatoria, puesto que, tal y como dice Rawls:

emplear el aparato coercitivo del Estado para mantener instituciones manifiestamente injustas es una forma de fuerza ilegítima a la que los hombres tienen derecho a resistir.⁵⁸²

2.2 La teoría ideal y la asimetría de comportamiento en Rawls

Otro problema muy serio al que se enfrenta la teoría de Rawls en relación con la justificación de la coerción estatal es su carácter idealizado. Si tomamos en serio los presupuestos ideales de los que parte su teoría, la propia existencia del Estado se vuelve injustificable. Vamos a ver por qué. Al considerar las teorías alternativas de la justicia, los hipotéticos electores de Rawls interpretan cada una de ellas bajo el supuesto de un cumplimiento estricto y un respaldo universal. Así, Rawls dice que:

nos ocupamos de la naturaleza y el contenido de la justicia para una sociedad bien ordenada. En la justicia como equidad, el análisis de este caso recibe el nombre de teoría ideal o de estricta obediencia. La estricta obediencia significa que (casi) todo el mundo obedece los principios de justicia y, por tanto, los acata.⁵⁸³

El objetivo que tienen las partes en la posición original es comprender lo que implica una sociedad justa. Las consideraciones no ideales solo pueden ser consideradas de manera subordinada. Frente a las desviaciones de la justicia (crímenes o leyes injustas, por ejemplo), uno debería preocuparse por cómo aproximarse mejor a las condiciones justas. La falta de cumplimiento universal de las demandas de la justicia puede plantear dificultades de implementación que deben ser abordadas por la teoría no ideal. Pero tales consideraciones no deben ser tomadas en cuenta para la selección de una concepción de la justicia.

⁵⁸² Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 354.

⁵⁸³ John Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación* (Barcelona: Paidós, 2002), p. 36.

Algunos autores consideran que esta forma de afrontar la teoría política normativa es un error conceptual: el cumplimiento universal de los principios de justicia implicaría que se eliminan los conflictos que la propia teoría de la justicia debe ayudar a resolver. Tomar en serio el cumplimiento estricto de los principios de la justicia que presupone la teoría ideal significaría asumir, por ejemplo, la inexistencia de crimen, que es uno de los elementos esenciales con los que se justifica el control estatal de los medios de violencia.⁵⁸⁴ Si no existe el crimen, entonces una de las principales justificaciones para la existencia del Estado desaparecería también. Una posible respuesta a esta objeción sería afirmar que el Estado es un instrumento necesario para aproximar las condiciones existentes en el mundo real a los requerimientos de la justicia que establece la teoría ideal. Pero esta estrategia lleva a contradicciones irresolubles, como ha resaltado Christopher Freiman. Rawls utiliza asunciones ideales tanto para estipular los principios básicos de la justicia como para especificar los regímenes institucionales que mejor satisfacen esos principios. Así, estipula en su construcción teórica unos ciudadanos justos y equitativos que se comprometen con la defensa de un Estado que se guía por los principios de la justicia. Pero, precisamente, ese tipo de ciudadanos no necesita que un Estado le fuerce a comportarse de una manera adecuada. Los ciudadanos que presupone la teoría ideal se comportarían de forma justa y equitativa de forma voluntaria, lo que haría innecesaria la propia existencia del Estado.⁵⁸⁵ Así, por ejemplo, los principios de la justicia de Rawls demandan que todos los ciudadanos dispongan de un número adecuado de bienes económicos. Pero, si los

⁵⁸⁴ Jacob Levy, "There's No Such Thing as Ideal Theory", *Social Philosophy and Policy* 33, no. 1-2 (2016).

⁵⁸⁵ De una forma similar G. A. Cohen critica la permisibilidad de las desigualdades en la construcción teórica de Rawls. Según Rawls en una sociedad bien ordenada todo el mundo está comprometido con los principios de justicia. Pero, según Cohen, si ese es el caso no sería necesaria la existencia de incentivos monetarios para aquellos que tienen más talento. Si los más talentosos están realmente comprometidos con la justicia y la mejora de la situación de los menos favorecidos entonces no estarán motivados por deseos egoístas de tener más recursos y no necesitarán incentivos para ser más productivos o para trabajar más, por lo que las desigualdades que permite Rawls no estarían justificadas. "El principio de la diferencia puede ser usado para justificar el pago de incentivos que provocan desigualdades sólo cuando la actitud de las personas talentosas va en sentido contrario al espíritu del propio principio de la diferencia: no necesitarían incentivos especiales si estuvieran comprometidos sin ambivalencias con el principio." "The difference principle can be used to justify paying incentives that induce inequalities only when the attitude of talented people runs counter to the spirit of the difference principle itself: they would not need special incentives if they were unambivalently committed to the principle." G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), p.32. Sin embargo, David Gordon cree que esta objeción no plantea dificultades internas al principio de la diferencia de Rawls puesto que Cohen está defendiendo, en realidad, una concepción diferente, y más exigente, de la justicia. Según la teoría ideal de Rawls los individuos están comprometidos con el cumplimiento del principio de la diferencia, que permite las desigualdades siempre que favorezcan a los menos favorecidos, pero no tienen por qué ir más allá. Si la situación de los más desfavorecidos se ve efectivamente mejorada, la presencia de incentivos no implica una falta de compromiso de los individuos con los principios de justicia. Ver David Gordon, "Rescuing Justice and Equality, by G. A. Cohen", *Mises Review* 14, No. 4 (2008).

ciudadanos fuesen perfectamente justos, tal y como postula Rawls en su teoría ideal, entonces aquellos ciudadanos que disponen de más bienes los compartirían voluntariamente con aquellos ciudadanos que disponen de menos bienes, hasta el punto en que se cumpliesen las demandas de la justicia. Pero, entonces, no habría necesidad de que el Estado utilizase la coerción para proceder a la redistribución de los bienes. Si se replicase que es necesario que el Estado lleve a cabo esta distribución porque, en caso contrario, los ciudadanos actuarían motivados por su interés propio, también se podría decir que aquellas personas que están en los puestos de responsabilidad del Estado podrían actuar motivados por su interés propio, y, por lo tanto, el Estado no sería garantía alguna de que se cumpliesen los principios de la justicia. Por este motivo, Rawls se ve forzado a usar de forma inconsistente sus idealizaciones. En el mercado y en la sociedad civil asume que la gente se comporta de forma injusta, de tal manera que el Estado es necesario, pero en lo que respecta a la actividad política asume que la gente se comporta de forma justa, de tal manera que el Estado es ideal. Es decir, Rawls aplica de forma asimétrica sus modelos de comportamiento de los agentes y de las instituciones, una asimetría que no es capaz de justificar. Como dice Freiman:

Rawls forja una necesidad para sus instituciones favoritas considerando los problemas que surgen para sus instituciones menos favoritas en condiciones no ideales. Después, en su explicación de cómo sus instituciones favoritas resolverán esos problemas, cambia hacia condiciones ideales. Ya que Rawls carece de una buena razón para ir alternando de este modo, deberíamos rechazar toda su teoría institucional ideal.⁵⁸⁶

De una forma similar se expresa Daniel Shapiro al manifestar sus dudas sobre el uso inconsistente de la teoría ideal que hace Rawls:

las instituciones no pueden ser adecuadamente caracterizadas por sus intenciones. En el mundo real los decisores políticos no tienen, simplemente, intenciones de alcanzar una sociedad justa que pueden, simplemente, implementar. Tienen agendas

⁵⁸⁶ "Rawls carves out a need for his favored institutions by considering the problems that arise for his disfavored institutions under nonideal conditions. Then, in his explanation of how his favored institutions will solve these problems, he switches over to ideal conditions. Since Rawls lacks a good reason for shuffling back and forth in this way, we should reject all of his ideal institutional theory." Freiman, *Unequivocal Justice*, p. 35.

e intereses propios...Un argumento sólido para el cambio institucional debe evitar saltar entre lo real y lo ideal.⁵⁸⁷

Todos estos motivos nos llevan a pensar que la teoría de la justicia de Rawls no puede utilizarse como una guía razonable para la justificación del Estado y debería ser abandonada. Sin embargo, en su obra posterior, Rawls modificó algunos aspectos de su pensamiento para dar cabida a la posibilidad de legitimar la coerción de un Estado que no cumpla de forma estricta con sus principios de justicia. Vamos, entonces, a analizar la idea de legitimidad rawlsiana.

3. LIBERALISMO POLÍTICO Y LEGITIMIDAD

Con la publicación de *El liberalismo político*, Rawls llega a la conclusión de que, en sus reflexiones previas, no había tomado suficientemente en cuenta la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales sobre el bien, que existen en una sociedad democrática moderna. Una sociedad liberal no debería imponer a nadie ningún tipo de doctrina comprehensiva, ni siquiera una doctrina comprehensiva sobre el liberalismo. Todo intento de mantener un entendimiento continuo y compartido sobre una doctrina comprehensiva en la sociedad necesitaría del uso opresivo del poder del Estado. Rawls apela ahora a un liberalismo político que toleraría todas las concepciones razonables de la vida buena y que se sostendría sobre un acuerdo político y no sobre fundamentos metafísicos.⁵⁸⁸ Dado que los ciudadanos diferirán enormemente en sus respectivas visiones del mundo ¿cómo se puede hacer legítimo el uso de la coerción para obligar a todos a cumplir la misma ley? Rawls responderá con su principio liberal de legitimidad, según el cual:

nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar

⁵⁸⁷ "Institutions cannot be adequately characterized by their aims. In the real world, political decision makers do not simply have intentions to achieve a just society that they can simply implement. They have agendas and interests of their own...A sound argument for institutional change must avoid jumping between the real and the ideal." Daniel Shapiro, *Is the Welfare State Justified?* (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), pp. 5-6. Ver también David Schmidtz y Jason Brennan, *A Brief History of Liberty* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), pp. 19-21.

⁵⁸⁸ John Rawls, *El liberalismo político* (Barcelona: Crítica, 1996), p. 40.

a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana. Tal es el principio liberal de legitimidad.⁵⁸⁹

En este principio resulta esencial el criterio de reciprocidad. Debemos aceptar la imposición coercitiva de un conjunto de normas fundamentales que los demás ciudadanos también puedan razonablemente aceptar. Ahora bien ¿cuándo es razonable un ciudadano? Según Rawls, cuando no desea imponer por la fuerza su particular doctrina comprehensiva⁵⁹⁰, sino que está dispuesto a guiarse por reglas aceptables mutuamente para todos, siempre y cuando se le asegure que todos los demás harán lo mismo.⁵⁹¹ Los ciudadanos razonables reconocen lo que Rawls llama las *cargas del juicio*, es decir, las fuentes razonables de desacuerdo que hacen que personas inteligentes y bien intencionadas sean incapaces de llegar a la misma conclusión en muchos asuntos de gran importancia después de una discusión libre.⁵⁹² Esto da lugar al pluralismo razonable de una sociedad democrática. Puede haber multitud de doctrinas razonables, que difieran sobre cuestiones religiosas, morales y filosóficas, pero que no intentarán imponer por la fuerza sus principios a los demás. Dado que ninguna doctrina comprehensiva puede servir como fundamento de la legitimidad de la coerción estatal, habrá que buscar en otro sitio. Según Rawls, ese sitio es la cultura política pública de una sociedad democrática. Dentro de esta cultura política pública se encuentran, de forma implícita, ciertas ideas fundamentales. Las más importantes de esas ideas son la concepción de los ciudadanos como libres e iguales, y de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. Una concepción política de la justicia será una interpretación particular de esas ideas, que puede aspirar a conseguir el apoyo de un consenso entrecruzado, debido a que se inspira en principios compartidos por una multiplicidad de doctrinas comprehensivas razonables.⁵⁹³ Para que una concepción política sea razonable debe ser liberal de una forma genérica, es decir, debe cumplir tres requisitos: 1) define una serie de derechos y libertades básicos; 2) le asigna una primacía especial a esos derechos y libertades respecto de otros fines (como el crecimiento económico o los valores perfeccionistas), y 3) garantiza a todos los ciudadanos medios materiales para ejercitar sus derechos y libertades.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁹² *Ibid.*, pp. 85-89.

⁵⁹³ *Ibid.*, pp. 40-45.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 36, 189.

En este proyecto adquiere una importancia decisiva la idea de razón pública. Dado que otros no comparten las creencias fundamentales que uno tiene sobre la vida buena, tales tipos de creencias no pueden emplearse para debatir y llegar a acuerdos con otros ciudadanos sobre las cuestiones relacionadas con la justicia básica de la sociedad. En su lugar uno debe partir de unas ideas características de las sociedades democráticas modernas, compatibles con un gran número de doctrinas comprensivas pero independientes de ellas, fundamentalmente la consideración de los ciudadanos como libres e iguales. Esta restricción en los términos de la discusión pública permite la convivencia pacífica de doctrinas irreconciliables. Los principios que regulen la vida política compartida y el uso del poder coercitivo del Estado deben, pues, poder ser justificados ante cada ciudadano desde este punto de vista común, esto es lo que denomina el principio de legitimidad liberal. La justicia como equidad se presenta ahora como una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como base para el acuerdo, una concepción que expresa la razón pública que comparten.⁵⁹⁵ Sin embargo, esta concepción no es la única candidata para conseguir el apoyo del consenso entrecruzado. Que la concepción de la justicia como equidad consiga o no ese apoyo es una cuestión especulativa. Rawls cree que solo puede elaborarse una conjetura que muestre el modo en que esta concepción podría ser aceptada.⁵⁹⁶ Otras concepciones liberales compatibles con la idea de razón pública pueden alcanzar ese consenso, dotando de contenido sustantivo a la razón pública y cumpliendo el principio de legitimidad liberal.

Según Gerald Gaus, durante mucho tiempo Rawls supuso que una teoría basada en un punto de vista evaluativo compartido por todos daría lugar a un contrato social determinado. El trabajo que Rawls culmina en la *Teoría de la justicia* estaba enfocado a identificar este resultado determinado de los principios de justicia adecuados. La introducción del velo de ignorancia, y de las otras características de la posición original, tenían la intención de modelar a las partes de tal manera que se garantizase una selección unánime de entre las concepciones alternativas de la justicia. Pero ese proyecto se abandona con *Liberalismo político*. Cuando Rawls reconoce la diversidad de concepciones razonables de la justicia parece que permite la posibilidad de múltiples posiciones originales, que darían lugar a conclusiones diferentes. En esta obra el argumento desde la posición original es uno que ofrece un test sobre aquello que personas razonables pueden llegar a apoyar, es decir, la 'justicia como equidad'. Pero Rawls reconoce

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p.45.

que diferentes personas pueden llegar a preferir un test diferente, quizás, incluso, una posición original con características diferentes que dará lugar a conclusiones diferentes. Ahora estaríamos enfrentados con una familia de teorías liberales, con una variedad de perspectivas razonables sobre la justicia, en lugar de con un resultado determinado del contrato social. Pero esto, según Gaus, nos deja sin una conclusión definitiva sobre lo que es la justicia y, además, sin justificación a la hora de obligar a aquellos que sostienen una concepción diferente de la justicia a que se comporten según lo que determina la mía.⁵⁹⁷

Samuel Freeman, uno de los principales intérpretes de su obra, está de acuerdo en que Rawls renuncia a la posibilidad de su idea original de una sociedad en la que todas las personas racionales y razonables lleguen a un acuerdo sobre los principios de justicia más adecuados. Lo máximo a lo que podemos aspirar es a una sociedad donde exista una aceptación general de una u otra de las distintas visiones liberales, siendo la ‘justicia como equidad’ una de ellas.⁵⁹⁸ Sin embargo, la legitimidad de un orden liberal para imponer leyes coercitivas sigue siendo posible. Según Freeman, la cuestión más relevante a la hora de explicar las diferencias que existen entre las dos grandes obras de Rawls es que cada una de ellas está intentando dar respuesta a problemas diferentes. Así, en *Teoría de la justicia* Rawls buscaría responder a la pregunta de cuál es la concepción correcta (o más razonable) de la justicia mientras que, en *Liberalismo Político*, al establecer las condiciones para las concepciones razonables de la justicia que podrían dar contenido a la idea de razón pública, estaría respondiendo a la cuestión de la legitimidad política que tiene un sistema liberal para imponer leyes coercitivas a sus ciudadanos.

Según Freeman, Rawls siempre consideró que la ‘justicia como equidad’ era la concepción correcta de la justicia y aquella que estaba en la mejor situación para proveer la base de justificación que requiere el principio liberal de legitimidad. Pero este último principio es diferente de la justicia. Rawls llegó a reconocer que gente razonable puede estar en desacuerdo incluso sobre qué concepción liberal de la justicia es la más razonable. Por eso no sostiene que sólo las leyes que estén de acuerdo con la ‘justicia como equidad’ son legítimas. No es necesario que el poder político se ejerza de acuerdo exclusivamente con los términos de una doctrina comprehensiva tal como la ‘justicia como equidad’ para que disponga de legitimidad política,

⁵⁹⁷ Gerald Gaus, *The Tyranny of the Ideal. Justice in a Diverse Society* (Princeton: Princeton University Press, 2016), pp. 150-153.

⁵⁹⁸ Samuel Freeman, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 2007), p. 256.

sino que es suficiente con que aquellos que ejercen el poder sean capaces de justificar sus acciones de acuerdo con una concepción razonable de la justicia que cumpla con el criterio de reciprocidad.⁵⁹⁹

Existen diferentes concepciones comprensivas liberales de la justicia además de la ‘justicia como equidad’, por ejemplo, aquellas que sostienen autores como Joseph Raz o Ronald Dworkin. Según Freeman, si todas las concepciones liberales comprensivas de la justicia fuesen falsas (y si alguna otra concepción no liberal, como por ejemplo la libertaria, fuese verdadera) entonces el proyecto político del liberalismo se vendría abajo, puesto que la razón pública estaría inculcando falsas creencias a sus ciudadanos. Pero si una de esas concepciones comprensivas (que afirme los valores liberales y democráticos y, por lo tanto el principio de justificación de la razón pública) es verdadera, entonces la concepción del liberalismo político será también verdadera y, por lo tanto, quedaría afirmada la legitimidad de un sistema liberal para imponer leyes coercitivas a sus ciudadanos.⁶⁰⁰ La legitimidad de las instituciones liberales se produciría cuando se alcanzase una situación casi justa en la que alguna de las concepciones liberales suministrase de contenido a la razón pública que permitiese el mantenimiento de las principales libertades básicas.

Sin embargo, este planteamiento es insatisfactorio. No es suficiente con apuntar que la legitimidad de un orden liberal estaría garantizada si existe una concepción liberal de la justicia verdadera que sea compatible con la idea de razón pública. Si uno quiere apoyar la legitimidad de las instituciones liberales, tal y como la plantea Rawls en *Liberalismo político*, necesita primero demostrar que existe una teoría correcta de la justicia liberal. Sólo entonces estaría garantizado que la razón pública no provee de falsas creencias a los ciudadanos, algo que haría caer al proyecto liberal, tal y como reconoce Freeman.⁶⁰¹ Claro que, entonces, el liberalismo político de Rawls se volvería, en cierta medida, superfluo. Dado que un requisito que debería cumplir es demostrar la existencia de una concepción liberal de la justicia verdadera, este sería, en realidad, el paso fundamental para legitimar la coerción estatal. Es decir, Rawls, reitera lo que ya sostenía en *Teoría de la justicia*: que no es necesario que un determinado régimen sea

⁵⁹⁹ *Ibid.*, pp.229-230. Ver también, David Estlund, “The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls’s *Political Liberalism*”, *Journal of Political Philosophy* 4, no. 1 (1996).

⁶⁰⁰ Freeman, *Justice and the Social Contract*, p. 231.

⁶⁰¹ Sin embargo, Freeman invierte, de forma injustificada, la carga de la prueba., y dice que esa objeción sólo tendría peso si antes se muestra que el liberalismo es falso.

perfectamente justo para que los ciudadanos estén obligados a obedecer. Pero, en *Liberalismo político* amplía el margen de desviación permitido. Según Alexander Kaufman:

si las instituciones y leyes se hubieran *podido* generar mediante un proceso justo y no invaden intereses fundamentales de libertad, satisfacen el criterio mínimo de legitimidad [...] En *Liberalismo político*, Rawls extiende y generaliza este criterio de legitimidad política.⁶⁰²

Sin embargo, para poder permitir desviaciones respecto de un ideal de justicia, debemos saber cuál es ese ideal. Es decir, dentro de la familia de concepciones razonables de la justicia, debe existir una que sea verdadera. Las demás, a pesar de sus desviaciones, compartirán con ella ciertas características mínimas que evitan que se alejen demasiado de lo que demanda la justicia. Por lo tanto, la justicia sigue siendo el fundamento sobre el que se sostiene la autoridad y, por eso, el paso clave para la demostración de la legitimidad de la coerción estatal es la demostración de que existe una concepción liberal de la justicia verdadera.

Pero, además, la propia elaboración rawlsiana de la razón pública y del principio de legitimidad liberal está sujeta a problemas importantes. Hay una diferencia entre desacuerdos razonables y no razonables. Los primeros son aquellos que persisten cuando personas inteligentes y bien intencionadas, en uso de su común razón humana, no son capaces de alcanzar un consenso. Según David Reidy, si aceptamos la concepción rawlsiana del desacuerdo razonable, debemos aceptar también que la línea que marca la distinción entre los dos tipos de desacuerdo es, a su vez, una cuestión sujeta al desacuerdo razonable. Rawls reconoce que en ciertas esferas de la acción humana (por ejemplo, en la ciencia) es posible superar las cargas del juicio, al contrario de lo que ocurre en cuestiones religiosas, filosóficas y morales. Pero no ofrece ninguna explicación de por qué en el segundo caso no se pueden superar. Si queremos afirmar que el pluralismo razonable es un hecho ineludible que no está sujeto al desacuerdo razonable, es necesario aportar razones para sostener esa afirmación que no pueda rechazar ningún ciudadano

⁶⁰² "if institutions and laws could have been generated through a just process and do not invade fundamental liberty interests, they satisfy the minimum criterion of legitimacy [...] In *Political Liberalism*, Rawls extends and generalizes this criterion of political legitimacy". Alexander Kaufman, "Political Authority, Civil Disobedience, Revolution", en *A Companion to Rawls*, editado por John Mandle y David A. Reidy (Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014), pp. 218-219.

razonable. En caso contrario, no existe una base clara para distinguir entre unos tipos de desacuerdo y otros.⁶⁰³

Además, si tomamos en serio la teoría de Rawls, se sigue que ninguna persona razonable podría estar en desacuerdo con el liberalismo genérico. Esto parece un intento injustificado de expulsar del debate a los críticos del liberalismo igualitario. ¿Estamos obligados a aceptar ciegamente la interpretación de Rawls sobre las características que debe reunir una concepción política de la justicia si no queremos convertirnos de forma irremediable en personas irrazonables? ¿Por qué la interpretación de Rawls escapa de las garras de las cargas del juicio? Rawls no ofrece razones para explicar esto.⁶⁰⁴ Sin embargo, las cuestiones de justicia sobre las que discrepan los críticos del liberalismo igualitario no se pueden descartar como errores evidentes, sino que se corresponden, precisamente, con el tipo de desacuerdos que Rawls considera razonables.⁶⁰⁵ Incluso compartiendo la convicción en la importancia de principios como la libertad, la igualdad y la equidad, los ciudadanos pueden interpretar esos principios de formas muy diferentes, llegando así a distintas conclusiones.⁶⁰⁶ Algunas de esas interpretaciones no compartirán las características que Rawls considera propias de las concepciones políticas de la justicia razonables. Sin embargo, este desacuerdo no será diferente del que existe en torno a otras cuestiones religiosas, filosóficas o morales, por lo que no podrá considerarse irrazonable.⁶⁰⁷ Por lo tanto, como la concepción de la razón pública de Rawls está sujeta también a la posibilidad de desacuerdo razonable, no podrá utilizarse para justificar la coerción estatal. Según Quong, una posible respuesta a esta objeción consistiría en señalar que todos (o casi todos) los ciudadanos reales de las democracias existentes comparten, de hecho, los tres elementos que Rawls destaca de las concepciones políticas de la justicia.⁶⁰⁸ Así, habría un marco de interpretación compartido sobre las cuestiones de la justicia que no existe, en relación con otras

⁶⁰³ David A. Reidy, "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 132, no. 2 (2007): 256-259.

⁶⁰⁴ Además, como explica Raz, uno puede aceptar la interpretación de Rawls y ser una persona irrazonable, si la acepta a pesar de que las evidencias que le proporciona su historia personal apuntan en la dirección contraria. Joseph Raz, "Disagreement in Politics", *The American Journal of Jurisprudence* 43, no. 1 (1998): 36.

⁶⁰⁵ Reidy, "Reciprocity and Reasonable Disagreement", pp. 259-261.

⁶⁰⁶ Steven Wall, "Is Public Justification Self-Defeating?", *American Philosophical Quarterly* 39, no. 4 (2002): 390; Jonathan Quong, *Liberalism Without Perfection* (Nueva York: Oxford University Press, 2011), p. 148.

⁶⁰⁷ Franz Mang, "Public Reason Can Be Reasonably Rejected", *Social Theory and Practice* 43, no. 2 (2017): 355-356.

⁶⁰⁸ Esta sería, por ejemplo, la aproximación de Edward Song, para quien la legitimidad rawlsiana de los regímenes liberales no depende de propiedades hipotéticas, sino de las ideas, actitudes y percepciones que tienen las personas reales. Edward Song, "Rawls's Liberal Principle of Legitimacy", *The Philosophical Forum* 43, no. 2 (2012): 168-169.

cuestiones, como, por ejemplo, las diferentes doctrinas sobre la vida buena. Pero, para Quong, esta sería una respuesta inadecuada. Dependería de una comprobación empírica (que puede no producirse) y no proveería de una defensa de la neutralidad liberal basada en principios. El contenido de la concepción política de la justicia podría variar con el tiempo (o la cultura) dando lugar a implicaciones indeseables para un liberal (por ejemplo, la justificación de la discriminación).⁶⁰⁹ Este autor considera, por lo tanto, que no hay que aplicar las demandas de la razón pública a ciudadanos reales (lo que él llama una interpretación externa), sino a un conjunto idealizado de ciudadanos (una interpretación interna). “El liberalismo político se convierte, entonces, en una explicación del tipo de justificaciones que ciudadanos libres e iguales en una sociedad liberal ideal pueden ofrecer unos a otros”.⁶¹⁰ Esta aproximación tiene, como mínimo, dos serios problemas. El primero de ellos es que, en tal comunidad ideal, los ciudadanos no necesitarían ninguna justificación de la coerción estatal, porque la coerción estatal sería innecesaria: todos los ciudadanos serían capaces de comprender la verdad de los principios morales derivados de la interpretación rawlsiana y de comportarse en consecuencia. El segundo es que es un procedimiento arbitrario. Para dotar de coherencia a la interpretación rawlsiana de la razón pública, Quong debe definir a los ciudadanos razonables como aquellos que aceptan la interpretación rawlsiana:

Sin embargo, si tal estrategia de estipulación puede ser usada para defender la coherencia de la razón pública, también puede usarse en muchos sentidos diferentes para muchos propósitos diferentes (tal como permitir el perfeccionismo estatal para justificar la coerción estatal estipulando que el perfeccionismo estatal está más allá del desacuerdo... razonable). Por lo tanto, la estrategia de estipulación es meramente un mecanismo arbitrario.⁶¹¹

También existen problemas en torno a la supuesta neutralidad del liberalismo político. Una de las principales críticas de los autores comunitaristas pone en cuestión esta pretendida

⁶⁰⁹ Quong, *Liberalism Without Perfection*, pp. 150-151.

⁶¹⁰ “Political liberalism then becomes an account of the kind of justifications free and equal citizens in an ideal liberal society can offer to one another”. Quong, *Liberalism Without Perfection*, p. 153.

⁶¹¹ “However, if such a stipulation strategy can be used to defend the coherence of public reason, it can also be used in many different ways for many different purposes (such as permitting state perfectionism to justify state coercion by stipulating that state perfectionism is beyond reasonable...disagreement). Therefore, the stipulation strategy is merely an arbitrary device.” Mang, “Public Reason Can Be Reasonably Rejected”, p. 365. Kevin Vallier, aunque no rechaza la idea de la razón pública de forma general (pero sí la posibilidad de justificar públicamente una concepción densa de la justicia) también destaca este punto. Kevin Vallier, “Political Liberalism and the Radical Consequences of Justice Pluralism”, *Journal of Social Philosophy* 50, no. 2 (2019): 217.

neutralidad. Así, mientras que Rawls establece en su teoría una preeminencia de lo justo sobre la que articula un sistema que busca la posibilidad de que los individuos puedan perseguir concepciones diferentes de la vida buena, pero mostrándose neutral ante cada una de ellas, estos críticos señalan que los principios del pensamiento liberal o bien expresan valores particulares camuflados, con lo que la pretensión de neutralidad se esfumaría, o bien esos principios se vuelven tan abstractos que se vacían de todo contenido y de toda posibilidad de aplicación en comunidad alguna.

Sin embargo, incluso aunque la teoría de Rawls no fuese susceptible a esta crítica de los comunitaristas, su concepción de la neutralidad del Estado seguiría estando expuesta a problemas muy importantes. Peter Simpson dice que la descripción rawlsiana del liberalismo descansa sobre la noción de un consenso entrecruzado de visiones rivales del bien. Este consenso sería moralmente neutral porque tomaría aquellas convicciones morales que son comunes a las diferentes visiones rivales del bien para hacer de esas convicciones compartidas una base suficiente para la coexistencia. Esa moralidad compartida establece principios de tolerancia y respeto, a la vez que permite a cada persona perseguir su propia visión del bien, siempre y cuando respete que los demás hagan lo mismo.

De esta forma, el núcleo central del liberalismo es neutral en tanto no favorece ninguna visión particular de la vida buena. Sin embargo, sólo puede hacer esto porque impone a todas ellas la tolerancia de las visiones rivales. El liberalismo obliga por la fuerza a las distintas visiones del bien a tolerarse mutuamente, o sea, a tolerar lo que consideran malvado o equivocado.⁶¹² En contra de la visión mítica del liberalismo que afirma liberar a la gente de aquellos regímenes políticos que imponen sobre todas las personas la única doctrina verdadera, el liberalismo impone sobre todos los demás una tal doctrina, es decir, el propio liberalismo.

Para garantizar que se mantiene la paz entre las diversas visiones de la vida buena, el liberalismo necesita que el Estado posea el monopolio legítimo de la violencia, con el objetivo de impedir que ninguna visión particular utilice la coerción sobre visiones rivales. Además, el Estado debe adquirir, no solo la supremacía en lo relativo a la coerción, sino también en lo relativo a la

⁶¹² Según Mariano Melero de la Torre, Rawls no ofrece motivos suficientes para considerar irrazonable que las personas apoyen una comunidad política que expresa plenamente sus concepciones del bien. Mariano C. Melero de la Torre, "Consenso, objetividad y obligación política", *Daimon, Revista de Filosofía*, no. 42 (2007): 149-150.

educación, puesto que debe imponer sobre todas las doctrinas comprehensivas la creencia en la tolerancia liberal y debe prohibir cualquier enseñanza que sea incompatible con el liberalismo.

El liberalismo, por lo tanto, lleva implícita en su propia idea la necesidad de la emergencia del Estado como ente monopolizador de la violencia física en un determinado territorio. Según Simpson, antes de la emergencia del Estado moderno no existía ninguna estructura institucional que poseyese el monopolio de la violencia. En el pasado, el poder de coerción estaba difuminado entre la masa de población y entre una multiplicidad de instituciones diversas. La institución que más se aproximó, históricamente, a semejante concentración del poder de coerción en la época premoderna fue la tiranía. Al monopolizar el poder de coerción para imponer la neutralidad entre las visiones alternativas de la vida buena, el Estado liberal se convierte en una de las variantes del despotismo.⁶¹³

Por lo tanto, podemos resumir las siguientes consideraciones sobre la obra de Rawls. En primer lugar, existen motivos para creer que Rawls escoge de forma arbitraria las condiciones iniciales de su posición original con el objetivo de que lleven al principio de la diferencia. En segundo lugar, incluso aunque aceptemos los principios de la justicia como equidad, se puede plantear que estos estarían mejor defendidos mediante un sistema que garantice una defensa robusta de la libertad económica y de los derechos de propiedad. Esto plantea una presunción muy fuerte contra los Estados, dado su historial de interferencia predatoria. En tercer lugar, la teoría ideal rawlsiana conduce a la imposibilidad de justificar la coerción estatal. En cuarto lugar, la teoría de la legitimidad de *Liberalismo político* no puede prosperar a menos que se demuestre, primero, la existencia de una teoría liberal correcta de la justicia. En quinto lugar, la interpretación rawlsiana de la razón pública está sujeta a desacuerdos razonables, por lo que no puede utilizarse para legitimar la coerción estatal. Por último, el liberalismo político impone a todas las personas, mediante el uso de la fuerza, una doctrina que conduce al despotismo. Por todos estos motivos la teoría de Rawls, en cualquiera de sus variantes, no sirve ni para justificar ni para legitimar al Estado.

⁶¹³ Peter L. P. Simpson, *Political Illiberalism: A Defense of Freedom* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2015).

4. LA TEORÍA DE LA LEGITIMIDAD LIBERAL DE THOMAS NAGEL

Según Nagel, el ideal puro de la legitimidad política consiste en lograr que el uso del poder del Estado (a través de los principios, instituciones y procedimientos que van a determinar cómo se va a utilizar ese poder) sea autorizado por cada ciudadano. Nagel, consecuentemente, reconoce que esto implica la necesidad de un acuerdo unánime ‘en algún nivel suficientemente elevado’⁶¹⁴ y reconoce que, en caso de no ser posible tal acuerdo, el Estado no sería legítimo puesto que habría ciudadanos que podrían presentar objeciones legítimas a la manera en que el poder del Estado se ejerce en su nombre. De esta forma, mientras que aquellos que viven en un sistema legítimo no tienen razones para resistirse a la forma en que se organiza la estructura básica de su sociedad, sin embargo, aquellos otros que se encuentran bajo el dominio de un sistema ilegítimo están autorizados a retirar en cualquier momento su cooperación con el sistema, a buscar la subversión de sus resultados, o su reemplazo, ya que sus intereses y sus puntos de vista no están siendo adecuadamente satisfechos.

Sin embargo, Nagel considera que la unanimidad que necesitamos para garantizar la legitimidad de las instituciones políticas no es una unanimidad real, sino hipotética. Es decir, debemos buscar razones para justificar un sistema político legítimo que podría aceptar toda persona razonable. Según Nagel, en este proceso de búsqueda intentamos conseguir algunos de los valores que implica la participación voluntaria en un sistema de instituciones que es, inevitablemente, involuntario:

La vinculación a un sistema político no se puede hacer voluntaria: aun si algunas personas pueden dejarlo, es muy difícil o imposible para la mayoría. En cualquier caso, todas las personas han nacido y pasado sus años de formación bajo un sistema sobre el que no tienen control alguno. Demostrar que todos tienen razones suficientes para aceptarlo es tanto como hacer voluntaria aquella involuntaria condición. Intentamos demostrar que no sería razonable que rechazaran la opción de vivir bajo tal sistema, aunque no se les pueda ofrecer otra elección.⁶¹⁵

Este punto de vista es muy discutible. En primer lugar, Nagel no ofrece ninguna prueba para demostrar que sea imposible hacer voluntaria la vinculación a un sistema político. Ciertamente,

⁶¹⁴ Thomas Nagel, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2006), p.18

⁶¹⁵ Nagel, *Igualdad y parcialidad*, pp. 45-46.

esa vinculación es actualmente involuntaria, pero de este hecho no se sigue la necesaria imposibilidad de establecer un sistema político voluntario. Pero, además, es muy discutible su afirmación de que la aportación de razones para justificar un sistema político en el que uno se encuentra de forma involuntaria sea tanto como hacer voluntaria esa involuntaria condición. Por ejemplo, yo podría encontrar multitud de razones para justificar que la actriz Scarlett Johanson, que me parece muy atractiva, se case conmigo. Podría apelar a mi excelente salud, mi buen humor, mis ingresos estables, mi intachable reputación, mis múltiples cualidades morales, mi razonable atractivo físico, o la gran cantidad de valores y puntos de vista que compartimos. Aunque todo esto fuese cierto y aunque no hubiese nadie en el mundo que pusiese en duda que lo más razonable para Scarlett Johanson sea casarse conmigo, si yo la obligo por la fuerza al matrimonio, difícilmente puedo señalar a la retahíla de razones que alego a mi favor como una demostración de que eso es ‘tanto como hacer voluntaria aquella involuntaria condición’. De la misma forma, un defensor de la vida sana puede ofrecerme muchas razones para persuadirme de que modifique mi dieta, abandone el alcohol y el tabaco y realice ejercicio físico diario, pero si me obliga a hacer todas esas cosas a punta de pistola resulta poco plausible creer que apelar a esas razones sea ‘tanto como hacer voluntaria aquella involuntaria condición’.

Además, tenemos motivos para creer que Nagel no ofrece razones suficientes para que las personas acepten el sistema que propone. Según Nagel, a la hora de encontrar justificaciones de un sistema político debemos encontrar razones que atiendan a dos tipos de principios diferentes, la justificación debe ser doble: por un lado, las personas son capaces de pensar sobre el mundo haciendo abstracción de su posición particular en él, esto es lo que Nagel llama la perspectiva imparcial. Desde este punto de vista, debemos adjudicar la misma importancia a la vida de todas las personas, incluida la nuestra. La otra perspectiva es el punto de vista personal, la forma en que las diferentes circunstancias nos afectan personalmente. Desde este punto de vista, nuestros intereses tienen una importancia mayor que los intereses de los demás.⁶¹⁶ Un ideal social aceptable sería aquel que especifique un conjunto de instituciones que satisfagan simultáneamente ambos puntos de vista. La conclusión de Nagel es que este importante problema de la filosofía política sigue sin solución, es decir, que no existe un sistema político

⁶¹⁶ Según Alan Thomas, esta es la forma que adopta en la filosofía política de Nagel la dicotomía que había desarrollado previamente entre la perspectiva objetiva y la subjetiva. *Thomas Nagel* (Stocksfield: Acumen, 2009), p. 213. Para el desarrollo de esas ideas, ver Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Nueva York: Oxford University Press, 1986).

que sea capaz de satisfacer tanto el punto de vista imparcial como el punto de vista personal. Según Nagel, las posturas extremas que supondrían prestar atención sólo a una de ambas perspectivas son fácilmente rechazables. Esto implica que, tanto un sistema que se negase a cualquier tipo de redistribución como un sistema que redistribuyese la totalidad de los recursos, serían ilegítimos por atender solamente a las demandas de uno de los puntos de vista que un sistema debe satisfacer. Sin embargo, el problema es que existe una multitud de posiciones intermedias en las que diferentes individuos podrían, simultáneamente, presentar objeciones razonables sobre la falta de atención a sus intereses (sean estos los que se derivan de la posición imparcial o de la personal):

Parece como si cualquier principio general en el rango intermedio pudiera ser rechazado razonablemente, ya sea desde el punto de vista de los necesitados, por ser insuficientemente generoso, o bien desde el punto de vista de los favorecidos por exigirles demasiado. Parece que no existe principio de conducta para cada individuo que pueda ser aceptado colectivamente.

La consecuencia moral es que, mientras que cada uno está obligado a evitar extremos cuya exclusión nadie podría rechazar razonablemente, dentro de la gama intermedia que se da entre extremos una parte o la otra estaría moralmente justificada en resistirse o en retirar su cooperación de cualquier acuerdo que esté en marcha [...]. Estas situaciones representan el fracaso de la unanimidad en el más alto de los niveles.⁶¹⁷

A pesar de esto, Nagel cree que un sistema legítimo implicaría un igualitarismo mucho más profundo que el que se da en las sociedades capitalistas contemporáneas, incluso si estas incluyen un mínimo social garantizado para todos. Esto es así porque, según este autor, este sistema demanda de los menos favorecidos un sacrificio de sus intereses demasiado grande en comparación con otras posibles alternativas. Un sistema que garantizase la igualdad de recursos (permitiendo únicamente aquellas diferencias derivadas exclusivamente del esfuerzo personal) a través de una transferencia de recursos desde los más favorecidos a los menos favorecidos, implicaría un menor sacrificio de los intereses de aquellos que el que éstos tienen que realizar en el presente sistema. Dado que la alternativa que supone un menor sacrificio de intereses debe

⁶¹⁷ Nagel, *Igualdad y parcialidad*, pp. 60-61.

ser considerada, imparcialmente, más adecuada, el hecho de que no se establezca un sistema tal hace que los menos favorecidos tengan razones legítimas para la protesta.

Sin embargo, las demandas de igualitarismo que se desprenden, según Nagel, de la perspectiva imparcial presentan serios problemas. El punto de vista de Nagel implica una consideración de la igualdad como algo que tiene valor intrínseco, algo que es valioso por sí mismo.⁶¹⁸ Derek Parfit ha presentado una objeción muy seria a este tipo de consideraciones, que denomina la Objeción de la Nivelación hacia Abajo (*Levelling Down Objection*). Según esta objeción, el hecho de adjudicar un valor intrínseco a la igualdad lleva a consecuencias absurdas. Si por un accidente o catástrofe, aquellos que están mejor pierden sus ventajas, de tal forma que quedan igualados con los que estaban peor, a pesar del hecho de que estos últimos no experimentan ningún tipo de mejora, un defensor del igualitarismo debería considerar esta situación como algo positivo puesto que se consiguió una mayor igualdad. Es decir, alguien que adjudica un valor intrínseco a la igualdad debe considerar como positiva una situación como la descrita, en la que nadie mejora y algunos empeoran. Como dice Parfit:

Si la desigualdad es mala, su desaparición debe ser en cierto modo un cambio para mejor, independientemente de cómo ocurre este cambio. Supongamos que aquellos que están mejor sufren alguna desgracia, por lo que se ponen tan mal como todos los demás. Como estos eventos eliminarían la desigualdad, deben ser bienvenidos...

⁶¹⁸ Ver también, Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 106-108, donde Nagel defiende el valor intrínseco de la igualdad a pesar de las dificultades teóricas que tiene esta posición. De hecho, John Kekes denunció que un gran número de filósofos políticos, entre los que se encuentran Nagel, Brian Barry, Richard Arneson o Dworkin, reconocen su incapacidad de justificar racionalmente el valor del igualitarismo. John Kekes, *The Illusions of Egalitarianism* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), pp. 65-70. David Gordon critica al marxista analítico John Roemer, por proceder de este modo, al redefinir la teoría de la explotación marxista vinculándola con la desigualdad inicial de recursos, pero sin ofrecer justificación alguna de por qué tal desigualdad inicial es intrínsecamente injusta. Ver David Gordon, *Resurrecting Marx: The Analytical Marxists on Freedom, Exploitation and Justice* (New Brunswick y Londres: Transaction Books, 1990), pp. 74-75. De igual forma, para Richard Dagger, el origen de los derechos se encuentra en la igual consideración y respeto que merecen todos los seres humanos, lo que implicaría la necesidad de implementar políticas redistributivas. ¿Por qué debemos creer que todas las personas merecen la misma consideración y respeto? Dagger reconoce expresamente que no dispone de ninguna demostración. Pero, según él, tampoco existe manera alguna de demostrar la proposición contraria (es decir, que no todo el mundo merece la misma consideración y respeto). Dado que no hay argumentos concluyentes en contra de su proposición, la creencia en la existencia de ese tipo de igualdad estaría, según él, justificada. Richard Dagger, *Civic Virtues. Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, (Nueva York: Oxford University Press, 1997), pp. 27-28. Pero no parece que Dagger esté razonando correctamente. Imaginemos que alguien plantea una teoría política que parte de la afirmación de que existen los alienígenas. El hecho de que no existan pruebas que demuestren la inexistencia de alienígenas no justifica la creencia de que existen.

aunque serían peores para algunas personas, y mejor para nadie. Esta implicación parece ser bastante absurda para muchos.⁶¹⁹

El historiador Walter Scheidel afirma, precisamente, que las reducciones más profundas de la desigualdad a lo largo de la historia se produjeron como resultado de acontecimientos catastróficos:

Durante toda la historia documentada, la equiparación más poderosa ha resultado siempre de las sacudidas más potentes. La desigualdad se ha visto allanada por cuatro tipos de rupturas violentas: guerra con movilización masiva, revolución transformadora, fracaso del Estado y pandemia letal... Actuando a veces de forma individual y a veces en concierto, las consecuencias de sus actos fueron totalmente apocalípticas para sus contemporáneos. Murieron cientos de millones de personas. Y cuando se calmaron las aguas, la brecha entre ricos y desposeídos había menguado, a menudo de forma drástica.⁶²⁰

Todos esos acontecimientos catastróficos, violentos y destructivos que redujeron, sin embargo, la desigualdad, deberían ser considerados como elementos positivos en la historia de la humanidad, una conclusión muy poco intuitiva que plantea serios problemas a la visión de la igualdad como un bien intrínseco. Quizá podríamos responder a la objeción precedente señalando que, a pesar de que la igualdad tiene valor intrínseco, no es el único valor que debemos perseguir y que existen otras cuestiones que debemos tener en cuenta a la hora de proponer medidas redistributivas. Sin embargo, hay otra crítica más general que pone en cuestión la idea de que la igualdad tiene valor intrínseco.⁶²¹ Según Harry Frankfurt, la igualdad material no tiene importancia moral (y, por lo tanto, la desigualdad económica no es moralmente problemática). Lo que importa, según este autor, es que todos tengan suficientes recursos, no que todos tengan lo mismo.⁶²² A nadie le parece preocupante, por ejemplo, que los que disfrutan de una posición económicamente confortable tengan menos recursos que los que

⁶¹⁹ "If inequality is bad, its disappearance must be in one way a change for the better, however this change occurs. Suppose that those who are better off suffer some misfortune, so that they become as badly off as everyone else. Since these events would remove the inequality, they must be in one way welcome...even though they would be worse for some people, and better for no one. This implication seems to many to be quite absurd. I call this the Levelling Down Objection". Derek Parfit, "Equality or Priority?", en *The Ideal of Equality*, editado por Mathew Clayton y Andrew Williams (Nueva York: Macmillan and St. Martin's Press, 2000), p. 98.

⁶²⁰ Walter Scheidel, *The Great Leveller: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century* (Princeton: Princeton University Press, 2018), p.6.

⁶²¹ Andrew Shorten, *Contemporary Political Theory* (Londres: Palgrave, 2016), pp. 223-224.

⁶²² Harry Frankfurt, "Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98, no. 1 (1987): 21-22.

son muy ricos.⁶²³ Esto muestra que la igualdad no es deseable por sí misma. Lo que nos parece moralmente problemático es la pobreza, no la desigualdad. La igualdad, por lo tanto, carecería de valor intrínseco.

Además, aunque aceptásemos el punto de vista de Nagel sobre la imparcialidad, tampoco se seguirían las consecuencias igualitaristas que él destaca, como ha puesto de manifiesto David Conway. Si un sistema capitalista no es legítimo entonces, presumiblemente, no debería haberse permitido que llegase a existir. Sin embargo, si no hubiese llegado a existir es improbable que se hubiese creado la riqueza de la que disponen los más favorecidos (debido a los desincentivos a la formación de capital derivados de la prohibición de acumular riqueza proveniente de características no merecidas, tales como la clase social o el talento). Pero entonces resulta absurdo declarar ilegítimo un sistema social por privar a algunos de sus miembros de beneficios que no hubieran existido de haber estado vigente otro sistema social supuestamente más legítimo. Los menos favorecidos no pueden alegar estar sufriendo un sacrificio de sus intereses por no disfrutar de una distribución igualitaria de unos recursos que ni siquiera hubieran llegado a existir en un régimen más igualitario.⁶²⁴

Por otra parte, como afirma Gerald Gaus, es dudoso que un compromiso con la imparcialidad nos llevase directamente al tipo de políticas igualitarias que defiende Nagel. Un gobierno puede ser parcial, en ocasiones, de forma legítima, por ejemplo, al favorecer a los inocentes frente a los culpables de algún crimen. Este tipo de parcialidad no sería problemática. La parcialidad objetable sería aquella que se realiza favoreciendo a unos ciudadanos frente a otros sin tener buenas razones para hacerlo. El compromiso con la imparcialidad nos llevaría entonces a un principio de igualdad formal, es decir, a un principio que establece que todo tratamiento diferencial debe ser justificado, pero no nos llevaría directamente a justificar las políticas redistributivas desde los más favorecidos a los menos favorecidos.⁶²⁵ Este punto de vista

⁶²³ Harry Frankfurt, *On Inequality* (Princeton: Princeton University Press, 2015), pp. 42-43.

⁶²⁴ Conway, *Classical Liberalism*, p. 39.

⁶²⁵ Así J.R. Lucas definió una de las versiones del igualitarismo (que llamó el principio de la igualdad de respeto) como una falacia lógica. Este principio establecería que, dado que todo el mundo es igual, todo el mundo debería ser tratado igual. El argumento diría más o menos que: 1) todos los hombres son hombres; 2) todos los hombres son igualmente hombres y, por lo tanto, 3) todos los hombres son iguales. Que esto es una falacia se demuestra al sustituir en el argumento la palabra 'hombres' por la palabra 'números': 1) todos los números son números; 2) todos los números son igualmente números, luego, 3) todos los números son iguales. Del argumento de la común humanidad, o común ciudadanía, no se puede derivar que todos los hombres o ciudadanos tengan que ser tratados igualmente en todos los respetos, sino solamente en algunos de ellos. J. R. Lucas, "Against Equality", *Philosophy* 40, no. 154 (1965): 297-298. Lucas también rechaza otra versión de este argumento: el principio de

adquiere, sin embargo, características igualitaristas mucho más fuertes cuando se combina con el principio de que las ventajas tales como el talento o la clase social son características morales arbitrarias, no merecidas y que no están, por lo tanto, justificadas. En ese caso, si consideramos que ese tipo de ventajas no están justificadas, un compromiso con la imparcialidad sí que nos llevaría a políticas redistributivas.⁶²⁶ Sin embargo, ya vimos en la sección anterior que el hecho de considerar este tipo de ventajas como características morales arbitrarias que no tienen justificación presenta serias deficiencias. Pero, incluso aunque no fuese así, la postura de Nagel seguiría teniendo problemas muy importantes. En este caso esos problemas se derivan del rechazo de Nagel a considerar que las demandas del igualitarismo se extienden a los individuos de todo el mundo.

Nagel distingue entre dos tipos de concepciones sobre la justicia: las cosmopolitas y las políticas. Las concepciones cosmopolitas consideran que los principios de justicia se deben aplicar de forma universal a todos los individuos por igual, independientemente del Estado al que pertenezcan. Las concepciones políticas, por el contrario, consideran que los requerimientos de la justicia afectan sólo a los ciudadanos de un determinado Estado en sus relaciones entre sí. Nagel favorece esta última perspectiva, en un artículo en el que elabora una interpretación de la teoría de la justicia rawlsiana. Así, considera que la igualdad socioeconómica a nivel global no es una demanda de la justicia. Las objeciones a las desigualdades arbitrarias que existen en las concepciones políticas de la justicia, por ejemplo, en la teoría de Rawls, se derivan del hecho de que los individuos se encuentran, de forma involuntaria, sometidos a la jurisdicción coercitiva de un Estado. Como estamos obligados a cumplir las normas de un sistema que demanda nuestra cooperación, y que gobierna en nuestro nombre, la única forma de que éste sea legítimo es que se puedan justificar tales demandas. Esto es lo que establece una presunción especial contra las desigualdades arbitrarias que pueda generar el sistema. Sin embargo, esas obligaciones igualitarias de la justicia sólo nos afectan en relación con nuestros conciudadanos, no afectan a los miembros de otros Estados con los que no compartimos esa relación política.⁶²⁷

la igualdad de los intereses. Pues, si los intereses de cualquiera deben pesar y tener exactamente la misma importancia que los de todos los demás, serían absolutamente indiferentes las acciones de los individuos. J.R. Lucas, "Against Equality Again", *Philosophy* 52, no. 201 (1977): 264.

⁶²⁶ Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2000), pp. 132-134.

⁶²⁷ Thomas Nagel, "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs* 33, no. 2 (2005): 113-147. Otros autores han desarrollado sus propias versiones de la justificación coercitiva de la justicia igualitaria. Ver Michael

Esto parece condenar la posición de Nagel a la inconsistencia. Por un lado, Nagel rechaza las demandas de la justicia global afirmando que los requerimientos del igualitarismo se derivan de la reducción de las arbitrariedades dentro de un sistema en el que uno participa de forma involuntaria. Tales demandas, por lo tanto, no alcanzan a todos los individuos, sino solamente a aquellos que se encuentran sometidos a la jurisdicción coercitiva del mismo Estado. Pero, por el otro lado, afirma que las demandas del igualitarismo se derivan de la adopción de la perspectiva imparcial, que implica abstraerse de la posición personal de cada uno y lleva a adjudicar la misma importancia a la vida de todas las personas. Sin embargo, la pertenencia a un determinado Estado es una cuestión arbitraria que no ha sido escogida por las personas. “No merecemos haber nacido en una sociedad particular más de lo que merecemos haber nacido en una familia particular.”⁶²⁸ La perspectiva imparcial implicaría la posibilidad de abstraerse de esta condición contingente. De la misma forma que uno puede abstraerse de su posición particular en el mundo, en lo que respecta a la clase social, la raza o el talento y la habilidad, también debería ser capaz de abstraerse del Estado particular al que pertenece. Las demandas igualitaristas que se desprenderían de la perspectiva imparcial (el hecho de considerar igualmente valiosas las vidas de todas las personas) deberían afectar a todos los individuos independientemente del Estado en el que se encuentran. Si uno restringe las demandas igualitaristas a los miembros de un Estado, difícilmente puede alegar estar adoptando una perspectiva imparcial (en lugar de adoptar una *visión desde ningún sitio* estaría, literalmente, adoptando una visión desde un sitio en concreto). Pero, si no restringe las demandas igualitaristas a los miembros de un mismo Estado, entonces estaría perdiendo la razón que, según Nagel, justifica una presunción especial contra las desigualdades arbitrarias. Es decir, si Nagel quiere sostener su interpretación de Rawls, entonces debe abandonar su posición previa sobre la imparcialidad, puesto que ambas posiciones son inconsistentes.

En todo caso, muchos autores han elevado serias objeciones contra la explicación coercitiva de la justicia igualitaria. La argumentación de Nagel considera a aquellos sometidos a la autoridad del Estado como coautores de las normas que deben cumplir.⁶²⁹ Sangiovanni critica que esa afirmación es muy discutible, puesto que haría responsables de las directivas a aquellos que son

Blake, “Distributive Justice, State Coercion and Autonomy”, *Philosophy and Public Affairs* 30, no. 3 (2001); y Mathias Risse, “What to Say About the State”, *Social Theory and Practice* 32, no. 4 (2006).

⁶²⁸ “We do not deserve to have been born into a particular society any more than we deserve to have been born into a particular family.” Nagel, “The Problem of Global Justice”, p. 128.

⁶²⁹ *Ibid.*

forzados a seguirlas, cuando, generalmente, se considera que forzar a alguien a hacer algo disminuye o elimina su responsabilidad.⁶³⁰ Además, la sujeción a las directivas de las autoridades no fundamenta (ni explica) el alcance o el contenido de las medidas de justicia distributiva. Según Sangiovanni, la coerción sólo es un medio para asegurar el cumplimiento de normas que deben ser justificadas independientemente.⁶³¹ De forma similar, Ryan Pevnick, sostiene que, si los actos coercitivos del Estado no pueden justificarse directamente por su lógica y resultados, buscar una justificación indirecta apelando a la justicia distributiva equivale a un mero intento de sobornar a los ciudadanos para comprar su aquiescencia.⁶³² Elizabeth C. Hupfer cree que la aproximación coercitiva sólo podría justificar la recepción de los beneficios que (supuestamente) garantiza la existencia del Estado, es decir, la creación de un orden seguro y estable en el que las personas puedan desarrollar sus planes de vida, pero que la recepción de beneficios más robustos (es decir, aquellos que garantizarían unos principios fuertes de justicia distributiva) no pueden ser justificada mediante este enfoque.⁶³³ Eric Cavallero cree que la plausibilidad que pueda tener la pretensión de Nagel de circunscribir las demandas de la justicia igualitaria a los ciudadanos de un Estado deriva de la reciprocidad debida a aquellos que están sometidos a un sistema de normas. Esta sería una condición suficiente para fundamentar obligaciones igualitarias, pero no sería una condición necesaria, por lo que no se podría descartar la justicia global sobre estas bases.⁶³⁴ Además, los Estados impiden coercitivamente que muchos inmigrantes accedan a sus territorios. ¿No implicaría esto que las demandas de la justicia igualitaria se deben extender más allá de las fronteras nacionales? Según Nagel, no. La coerción que los Estados emprenden para impedir la entrada de inmigrantes no se ejerce en su nombre. Como no se demanda de ellos la aceptación de esas normas, no es necesaria ninguna justificación que explique por qué deberían aceptarlas.⁶³⁵ Arash Abizadeh ha criticado las

⁶³⁰ Andrea Sangiovanni, "The Irrelevance of Coercion, Imposition, and Framing to Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* 40, no. 2 (2012): 105.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 110. Este autor está de acuerdo en que la igualdad es una demanda de la justicia sólo para los ciudadanos de un mismo Estado, pero por otros motivos. En lugar de la coerción, alude al deber de reciprocidad derivado de la provisión estatal de bienes públicos necesarios para desarrollar un plan de vida. Andrea Sangiovanni, "Global Justice, Reciprocity, and the State", *Philosophy and Public Affairs* 35, no. 1 (2007). Sin embargo, la existencia de bienes públicos globales pondría en cuestión esta defensa de la justicia igualitaria intra estatal, de una forma similar a lo que ocurría con la cuestión de la obligación política.

⁶³² Ryan Pevnick, "Political Coercion and the Scope of Distributive Justice", *Political Studies* 56, no. 2 (2008): 402.

⁶³³ Elizabeth C. Hupfer, "Mutually Beneficial Coercion: A Critique of the Coercive Approach to Distributive Justice.", *Law and Philosophy* 38 (2019): 209-210.

⁶³⁴ Eric Cavallero, "Coercion, Inequality and the International Property Regime", *The Journal of Political Philosophy* 18, no. 1 (2010): 29-30.

⁶³⁵ Nagel, "The Problem of Global Justice", pp. 129-130.

implicaciones perversas que tiene esta argumentación: cuanto más se aproximase un Estado al uso de la coerción pura, menos sujeto estaría a las demandas de la justicia igualitaria. Así, un tirano que no pretendiese gobernar a sus súbditos en su nombre no podría ser criticado por su injusticia.⁶³⁶ No parece, por lo tanto, que podamos justificar mediante la explicación coercitiva de Nagel a aquellos Estados que implementen medidas de justicia igualitaria entre sus ciudadanos.

Nagel nos ofrece, además, otro motivo para dudar de la justificación del Estado en su discusión sobre el gobierno global. Nagel es muy escéptico sobre la posibilidad de llegar a crear un Estado mundial legítimo, debido a la enorme diversidad de valores y a la gran desigualdad económica existente:

Si unimos estos dos factores-la extrema desigualdad económica y la oposición radical entre valores fundamentales-no es sorprendente que este mundo nuestro no sea un candidato plausible para dotarse de un único Estado...Algo más cercano a la realidad sería decir que si fuera posible un gobierno mundial legítimo entonces no sería necesario. La reducción y la menor agresividad de las divisiones entre valores e intereses, que serían necesarias antes de que fuese adecuado para todos aceptar la autoridad de un único gobierno, podrían hacer también posible que naciones diferentes viviesen en paz entre ellas, con instituciones de cooperación voluntaria no apoyadas en el monopolio de la fuerza.⁶³⁷

Este argumento, que Nagel emplea para plantear sus dudas sobre la necesidad de un Estado legítimo a nivel mundial, se puede utilizar para plantear las mismas dudas sobre la necesidad de un Estado legítimo a nivel local. Si un Estado legítimo sólo es posible cuando la extrema desigualdad y la oposición radical de valores se reducen de tal manera que la agresividad decrece, lo que permite la adopción de acuerdos voluntarios que no necesitan el monopolio de la fuerza ¿por qué no se aplican esas mismas condiciones dentro de un Estado? Al fin y al cabo, los acuerdos internacionales no aparecen de forma mágica, sino que son el resultado de la acción de individuos que actúan como representantes de sus respectivos países. Pero, si un conjunto de individuos que no están sometidos a la jurisdicción de una misma ley impuesta sobre todos ellos de forma coercitiva puede llegar a acuerdos voluntarios a nivel internacional que hagan

⁶³⁶ Arash Abizadeh, "Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* 35, no. 4 (2007): 352.

⁶³⁷ Nagel, *Igualdad y parcialidad*, p. 186.

innecesaria la existencia de un Estado, no queda en absoluto claro por qué no podría ocurrir lo mismo dentro de los propios Estados. Y si eso no es factible a nivel mundial, es decir, si no se pueden llegar a dar las condiciones para la legitimidad de un Estado mundial (que haría innecesaria la propia existencia del Estado) de tal forma que sólo podemos aspirar a un ‘modus vivendi’ entre distintos Estados, entonces tampoco parece claro que dentro de un Estado se pueda llegar a alcanzar esa legitimidad, lo que haría que la propia existencia del Estado fuese siempre ilegítima.

Además de las demandas del igualitarismo, existen también demandas para garantizar la existencia de una esfera de autonomía personal en la que cada individuo pueda conducir su propia vida y pueda desarrollar sus relaciones personales con otros y su propia concepción de cómo vivir. Según Nagel, estas demandas han sido defendidas a través de una tradición bien desarrollada de la ética y el diseño institucional, que es la tradición de la defensa de los derechos individuales característica de las democracias liberales del mundo occidental.⁶³⁸ Entre estos derechos se encontrarían la libertad de expresión o la libertad religiosa, por ejemplo, que deben estar protegidas contra cualquier intromisión. Estos derechos, no dependen de la pertenencia a una comunidad política, sino que, por el contrario, establecen límites universales y pre políticos al uso legítimo del poder.⁶³⁹ Sin embargo, Nagel cree que la libertad económica no puede aspirar a este mismo estatus. Si los derechos de propiedad tuvieran el mismo estatus que esos otros derechos, no sería posible la realización de políticas redistributivas. Sin embargo, este tipo de políticas no suponen ‘una violación intolerable en el dominio de la conducta personal y de las relaciones interpersonales’⁶⁴⁰ Esto es así porque Nagel cree que los derechos de propiedad son creados por las leyes estatales y que, por lo tanto, uno sólo tiene derecho de propiedad en aquello que le garantizan las leyes. Así, Nagel, en un libro coescrito con Liam Murphy, dice que:

La propiedad privada es una convención legal, definida en parte por el sistema tributario; por lo tanto, el sistema tributario no puede ser evaluado observando su impacto en la propiedad privada, concebida como algo que tiene existencia y validez independientes. Los impuestos deben evaluarse como parte del sistema general de

⁶³⁸ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁶³⁹ Nagel, “The Problem of Global Justice”, p. 127.

⁶⁴⁰ Nagel, *Igualdad y parcialidad*, p. 156.

derechos de propiedad que ayudan a crear [...] La naturaleza convencional de la propiedad es algo, a la vez, perfectamente obvio y notablemente fácil de olvidar.⁶⁴¹

Sin embargo, el argumento que presentan estos autores es notablemente defectuoso puesto que confunde los derechos morales con los derechos legales. Es perfectamente posible considerar que existen derechos naturales de propiedad pre políticos, independientemente de cómo se especifiquen posteriormente esos derechos en un sistema legal concreto. Un defensor de los derechos naturales de propiedad puede considerar que es necesario desarrollar de forma convencional el modo concreto en que se van a especificar esos derechos, pero siempre que se haga de una forma que no vulnere el marco general que establecen los derechos pre políticos. El propio Nagel considera que el derecho a la libertad de expresión tiene esas características. Este derecho también se especifica de forma convencional a través de los sistemas legales de las democracias liberales y, sin embargo, Nagel no considera que ese derecho sea, por lo tanto, meramente convencional ni que los individuos sólo tengan derecho a la libertad de expresión porque la ley se lo permite. La visión puramente convencionalista de los derechos de propiedad dista mucho de ser algo ‘perfectamente obvio’ y, como apunta David Gordon, Nagel y Murphy no ofrecen ningún argumento para refutar las teorías que defienden la existencia de derechos de propiedad pre políticos, sino que simplemente acusan, de forma falaz, a sus defensores de cometer un error conceptual en la consideración de la propiedad privada.⁶⁴²

Además, tal y como dice Huemer, la presunción de que los derechos de propiedad son creados por decreto del gobierno sólo es plausible si uno mantiene una doctrina fuerte de la autoridad política. La capacidad que Nagel y Murphy adjudican al Estado para crear derechos de propiedad y adjudicar coercitivamente la distribución de los recursos implica la legitimidad política. No existe forma plausible de afirmar que es el Estado, y no los individuos, el que está justamente autorizado a disponer de los recursos que el Estado recauda a través de los impuestos sin asumir una doctrina de la autoridad política. Pero, si el Estado no tiene esa legitimidad, entonces carece de autoridad para crear derechos de propiedad. Según la postura de estos autores, y dado que los individuos no tienen derechos de propiedad pre políticos, los

⁶⁴¹ “Private property is a legal convention, defined in part by the tax system; therefore, the tax system cannot be evaluated by looking at its impact on private property, conceived as something that has independent existence and validity. Taxes must be evaluated as part of the overall system of property rights that they help to create [...] The conventional nature of property is both perfectly obvious and remarkably easy to forget.” Lian Murphy y Thomas Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), p.8.

⁶⁴² David Gordon, *An Austro-libertarian View*, vol. II (Auburn, AL: Mises Institute, 2017), pp. 154-155.

contribuyentes no tienen un derecho previo e independiente a la propiedad de los recursos, por lo que la recaudación de impuestos no puede suponer una violación de sus derechos. Pero, si el Estado no dispone de legitimidad tampoco tiene derecho a disponer de esos recursos y, por lo tanto, los ciudadanos no cometen ninguna infracción si se niegan a entregarlos.⁶⁴³ Y, como ya vimos, Nagel fue incapaz de justificar la legitimidad de los Estados contemporáneos.

Por lo tanto, no tenemos motivos para creer que mostrar la existencia de razones suficientes para aceptar el Estado sea tanto como hacer voluntaria su pertenencia. Además, Nagel no ofrece razones suficientes para aceptar el sistema igualitario que propone: es muy difícil aceptar que la igualdad tenga un valor intrínseco, como se desprende de su postura; la riqueza que propone distribuir, probablemente, no se hubiera llegado a crear bajo un régimen más igualitario; la redistribución sólo sería aceptable si las ventajas naturales no lo fuesen, cosa que no queda demostrada; las demandas igualitaristas no deberían quedar restringidas a los ciudadanos de un Estado, sino que deberían afectar a todo el mundo; por último, no queda justificada la ausencia de una defensa robusta de los derechos de propiedad pre políticos, que impediría las políticas redistributivas. Por todos estos motivos, la obra de Nagel no puede servir como justificación del Estado.

⁶⁴³ Huemer, *El problema de la autoridad política*, pp. 291-292.

CAPÍTULO 6. LA LEGITIMIDAD REPUBLICANA

1. INTRODUCCIÓN

Desde los últimos años del siglo XX, un grupo de historiadores revisionistas,⁶⁴⁴ al que también se sumarían juristas⁶⁴⁵ y teóricos políticos,⁶⁴⁶ ha elaborado una alternativa al pensamiento liberal, conocida como republicanismo. Sus defensores remontan los orígenes de esta corriente a la antigüedad clásica y proclaman su preeminencia en el escenario intelectual de Occidente desde el Renacimiento hasta su caída en el olvido en el siglo XVIII, debido al triunfo de corrientes alternativas como el liberalismo.

Estos autores denuncian la existencia de una importante distorsión en la interpretación contemporánea de la historia de las ideas, que vincula la cultura política angloamericana con un pensamiento liberal e individualista.⁶⁴⁷ Según los republicanos, por el contrario, las principales figuras intelectuales de la Revolución Inglesa y Americana compartían un interés fundamental por las ideas de participación política, independencia y virtud cívica, preocupación

⁶⁴⁴ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*, (Princeton: Princeton University Press, 1975); Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Gordon Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969); Maurizio Viroli, *Republicanism* (Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014).

⁶⁴⁵ Cass Sunstein, "Beyond the Republican Revival", *The Yale Law Journal* 97, no. 8 (1988); Frank Michelman, "Law's Republic", *The Yale Law Journal* 97, no. 8 (1988).

⁶⁴⁶ Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (Barcelona: Paidós, 1999); Michael Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996).

⁶⁴⁷ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política* (Barcelona: Paidós, 1999), p. 161.

que enlazaba con la tradición clásica representada por autores como Aristóteles, Cicerón o Maquiavelo.⁶⁴⁸

Los autores de esta corriente comparten algunos elementos comunes: utilizan una definición alternativa de libertad para justificar el desarrollo de instituciones y procesos democráticos en los que representarían un papel central las ideas de la virtud cívica, el bien común, y la deliberación, como ideales regulativos que deberían guiar la adopción de decisiones políticas. A su vez, los defensores del republicanismo muestran una gran desconfianza hacia las instituciones del mercado y de la propiedad privada, puesto que consideran que tales instituciones son, en gran medida, responsables de la dominación que se produce en las sociedades contemporáneas. Tienden a considerar a la propiedad privada como una de las fuentes principales de la corrupción moral que asocian con el capitalismo liberal⁶⁴⁹ y, aunque aceptan la utilidad instrumental del mercado para la producción de bienes y servicios, creen, sin embargo, que da origen a relaciones sociales caracterizadas por la injusticia y la dominación. Por eso, para Gerald Gaus, el republicanismo contemporáneo constituye, en gran medida, una reiteración de la crítica socialista a la sociedad de mercado.⁶⁵⁰

De esta manera, los autores republicanos tienden a presentar una contraposición radical entre el bien común, que asocian con la virtud, y el bien privado, que asocian con la corrupción. Consideran al Estado (a través de la adopción de determinados mecanismos democráticos) como el principal defensor de la libertad y a las relaciones privadas, fundamentalmente las que se dan en el mercado, como la principal fuente de dominación y tiranía. Esto los lleva a justificar el incremento del poder del Estado y de la intervención pública en la economía y la sociedad.

Vamos a centrar el análisis de los argumentos del republicanismo contemporáneo en una de sus principales figuras: Philip Pettit. Este autor comparte una evolución significativamente similar a la de John Rawls. Así, en la primera parte de su obra desarrolla una teoría de la justicia social que está enfocada a justificar la acción del Estado. En la segunda parte de su obra, profundiza

⁶⁴⁸ Muchos autores critican la interpretación sesgada y parcial que hacen los teóricos republicanos de la historia del pensamiento político. Ver, por ejemplo, Joyce Appleby, *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790's* (Nueva York: New York University Press, 1984); Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke* (Chicago: Chicago University Press, 1988).

⁶⁴⁹ Erik Olsen, *Civic Republicanism and the Properties of Democracy: A Case Study of Post-Socialist Political Theory* (Lanham, Md: Lexington Books, 2006), p. 4.

⁶⁵⁰ Gerald Gaus, "Backwards into the Future: Neo-Republicanism as a Post-Socialist Critique of Market Society". *Social Philosophy & Policy* 20, no. 1 (2003).

en la distinción entre la justicia y la legitimidad, elaborando una teoría que separa analíticamente ambas cuestiones. Este desarrollo teórico permitiría considerar legítimo a un Estado que no se comporta de forma consistente con los requisitos de la justicia republicana. En ambos tipos de análisis, será fundamental la concepción que este autor desarrolla sobre la libertad como no-dominación. Pero, antes de estudiar directamente esta concepción, es conveniente analizar la influencia que tiene el estudio de la historia de las ideas en la evolución del pensamiento republicano de Pettit. En este sentido, Quentin Skinner ejerce una gran influencia sobre su pensamiento, por lo que pasaremos a analizar críticamente las reflexiones de Skinner sobre la historia de las ideas republicanas y cómo contribuyen a la perspectiva que adopta Pettit.

2. SKINNER Y LA LIBERTAD REPUBLICANA

Quentin Skinner afirma que, durante la revolución inglesa, los escritores republicanos defendieron una concepción de la libertad que estaba profundamente influida por el pensamiento romano y que era significativamente diferente de la que defenderían posteriormente los representantes del liberalismo clásico.

Skinner afirma que pensadores ingleses como Harrington, Milton o Sidney derivaron sus ideas sobre la libertad de los historiadores y moralistas romanos. Estos, a su vez, derivaron sus ideas de los principios de la tradición legal romana, tal y como quedaron consagrados en el *Digesto* del derecho romano. En esta obra el concepto de libertad siempre se define en contraposición con la condición de la esclavitud. La situación del esclavo era la de aquel que, de forma contraria a la naturaleza, había sido convertido en propiedad de otra persona. Sin embargo, continúa Skinner, la falta de libertad característica del esclavo no consistía en el hecho de sufrir coerción o la amenaza de coerción. En las discusiones romanas sobre la esclavitud, se consideraba que la esencia de este fenómeno radicaba en otro lado. Por supuesto, dice Skinner, se reconocía que el esclavo, al ser propiedad de otro, estaba siempre sometido a la posibilidad de ser directamente oprimido por su dueño. Pero, a la vez, en la literatura romana se convirtió en un lugar común la figura del esclavo que era capaz, gracias a su astucia o a la benevolencia de su amo, de evitar cualquier tipo de opresión o de coerción directa. Lo característico del esclavo, por lo tanto, no era el hecho de sufrir coerción, sino de estar sometido a la jurisdicción de otra persona, es decir,

no ser un sujeto propio de derecho. Así, aunque el esclavo se encontrase, en ocasiones, libre de la coerción de su amo, sin embargo, se encontraba siempre *in potestate domini*, es decir, sometido al poder de su amo y esto era la característica esencial de lo que significaba ser un esclavo.⁶⁵¹

Continuando con la configuración institucional que era más adecuada para defender esta concepción de la libertad, los pensadores neo-romanos, tal como Skinner los denomina, consideraban que sólo era posible ser libre en un Estado libre y esto significaba el desarrollo de instituciones representativas donde fuesen los ciudadanos los que hiciesen las leyes, evitando, de este modo que un poder arbitrario se situase por encima de ellos.⁶⁵²

Según Skinner, mientras que los liberales como Bentham acabaron por centrarse exclusivamente en la coerción del cuerpo o de la voluntad, los republicanos se habían centrado en denunciar la dependencia de la buena voluntad de otros, incluso en aquellos casos en que no se confirmara una coerción directa. A su vez, en términos institucionales, la concepción republicana estaría enfrentada a la idea de que la forma política del Estado no es importante, puesto que, en todos ellos, independientemente de la forma política que adopten, los ciudadanos son libres únicamente en aquello que no está prohibido por la ley, es decir en aquello sobre lo que no se ejerce coerción, punto de vista defendido por Hobbes o por los liberales utilitaristas como Bentham.

Philip Pettit considera que tanto él como Skinner coinciden en el significado de la dependencia o dominio y en que ambos creen que los pensadores republicanos sostenían que tal dependencia era enemiga de la libertad. La principal diferencia con el análisis de Pettit, tal y como él mismo señala, consiste en que, mientras que él sostiene que para los republicanos la libertad significaba la no-dominación, simple y llanamente, Skinner cree que significaba, a la vez, no-dominación y no-interferencia, es decir, que los escritores neo-romanos estaban igualmente preocupados

⁶⁵¹ Skinner, *Liberty Before Liberalism*, pp. 38-41.

⁶⁵² Como dice Iain Hampsher-Monk, tal concepción de la libertad, más que implicar un republicanismo que privilegia la persecución de la virtud o de un *telos* político por encima de los objetivos individuales de los ciudadanos, ofrece un republicanismo compatible tanto con la libertad negativa como con la prioridad de los derechos individuales. Iain Hampsher-Monk, "Liberty before Liberalism by Quentin Skinner", *The Historical Journal* 41, no. 4 (1998): 1184.

por reducir tanto la dominación, incluso cuando esta no implicaba interferencia, como por reducir la interferencia, incluso cuando esta no implicaba dominación.⁶⁵³

2.1 Los problemas de la interpretación histórica de Skinner y Pettit

Nuestra intención ahora será hacer una crítica sobre la interpretación histórica que hace Skinner de las ideas de los autores neo-romanos, atendiendo a las fuentes que él mismo utiliza. Si hacemos caso a la descripción que hace Pettit sobre las semejanzas que existen entre su obra y la de Skinner en relación con el significado de la dominación para los autores neo-romanos, entonces esta crítica será extrapolable a la obra de Pettit. A su vez esta crítica servirá para clarificar algunas cuestiones en torno a las diferencias que Pettit señala entre sus respectivas interpretaciones y, a su vez, entre estas y la visión de la libertad negativa que ambos autores adjudican al liberalismo clásico.

En primer lugar, algunos autores, han criticado con dureza la interpretación defectuosa que realizan Skinner y Pettit del funcionamiento de las instituciones romanas y de las ideas que las justificaban. Así, Clifford Ando afirma que la ideología política de la república romana funcionaba como justificación del dominio de una pequeña élite sobre un gran número de subalternos extranjeros y domésticos. Critica que Skinner asimila la libertad con la ciudadanía, la ciudadanía con la personalidad legal y la personalidad legal con la no-dominación y, sin embargo, cada una de esas asimilaciones es fácilmente falsable: en todo el territorio conquistado por Roma existían clases enteras de personas libres que carecían de la ciudadanía y una gran parte de los ciudadanos romanos carecía de personalidad legal. Bajo el derecho romano la norma era denegar personalidad legal al mayor número posible de ciudadanos (a los hombres cuyo padre aún vivía y a todas las mujeres y los niños) subordinándolos a la personalidad de su pariente masculino de mayor edad.⁶⁵⁴

Sin embargo, siempre se podría decir que Skinner alude al valor normativo que tienen las ideas republicanas como modelo teórico al que emular, independientemente de cual fuese el funcionamiento real de las instituciones romanas. Pero, también desde esta perspectiva

⁶⁵³ Philip Pettit, "Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner", *Political Theory* 30, no. 3 (2002): 342.

⁶⁵⁴ Clifford Ando, "A Dwelling Beyond Violence': On the Uses and Disadvantages of History for Contemporary Republicans", *History of Political Thought* 31, no. 2. (2010).

encontramos problemas en su interpretación. Así, Benjamin Straumann afirma que existe en la teoría política romana una tradición normativa de un incipiente pensamiento constitucional, cuyo principal representante es Cicerón, que surgió como respuesta a las crisis que causarían el final de la República. Esta tradición constitucionalista proto-liberal, que distingue de forma crucial al pensamiento político romano de su antecesor griego, buscaba el establecimiento de salvaguardas constitucionales que limitasen el poder del gobierno. Skinner agrupa bajo la rúbrica de autores “neo-romanos” a una pléyade de escritores que defienden todo tipo de arreglos constitucionales diversos para evitar la aparición de un gobierno tiránico. Pero, si el elemento clave que define a esos autores es el establecimiento de salvaguardas constitucionales que limiten la autoridad gubernamental (independientemente de cómo se precise esa estructura constitucional), entonces, la distinción entre los autores “neo-romanos” y los liberales parece desvanecerse, puesto que muchos de los autores liberales defendían esencialmente esa misma idea, como por ejemplo Benjamin Constant.⁶⁵⁵

Sin embargo, el problema más importante que existe en la interpretación de Skinner (que está relacionado con la función constitucional que los republicanos como Cicerón adjudicaban al gobierno) tiene que ver con la escasa atención que presta a la idea de propiedad. Lorenzo Sabbadini dice que la principal limitación del análisis de la libertad republicana que emprenden Skinner y Pettit es que tienen muy poco que decir sobre el tema de la propiedad.⁶⁵⁶ Por lo tanto, ofrecen una visión distorsionada de las fuentes sobre las que se inspiran.

Tal y como vimos, Skinner dice que las ideas políticas de los autores neo-romanos sobre la libertad estaban influidas por las ideas que se encuentran en la tradición legal romana, en la que siempre se contraponía la condición del hombre libre con la del esclavo. Skinner cita a Peter Garnsey como autoridad en lo relativo a las ideas romanas sobre la esclavitud⁶⁵⁷. Resulta instructivo comprobar qué es lo que dice la primera frase del libro de este autor en torno a las ideas antiguas sobre la esclavitud:

⁶⁵⁵ Benjamin Straumann, *Crisis and Constitutionalism: Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution* (Nueva York: Oxford University Press, 2016), pp. 8-21.

⁶⁵⁶ Lorenzo Sabbadini, *Property Liberty and Self-Ownership in Seventeenth-Century England* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2020), p. 21. Quizá resulte significativo añadir que Sabbadini es alumno de Quentin Skinner.

⁶⁵⁷ Skinner, *Liberty before Liberalism*, n. 122, p. 38.

Un esclavo era propiedad. Los derechos del dueño sobre su esclavo-propiedad eran totales, cubriendo la persona, así como el trabajo del esclavo.⁶⁵⁸

Garnsey sostiene que la calidad de vida de muchos esclavos en las sociedades antiguas era significativamente mejor que la de las masas de hombres libres pobres, cuyo trabajo era irregular, de bajo nivel y mal pagado. Esto no es óbice para reconocer que la esclavitud es la institución más degradante y opresiva inventada por el hombre.⁶⁵⁹ La degradación de la condición humana característica de la esclavitud se puede comprobar, por ejemplo, en la homologación legal que existía en el pensamiento jurídico romano entre los esclavos y el ganado doméstico.⁶⁶⁰

El desarrollo jurídico de la idea de propiedad en el pensamiento legal romano fue considerable. Tal y como dice el historiador Richard Pipes, la principal contribución de Roma a la de idea de propiedad descansa en el ámbito de la ley:

Los juristas romanos fueron los primeros en formular el concepto de propiedad privada absoluta, al que denominaban *dominium* y que aplicaron a los bienes raíces y a los esclavos.⁶⁶¹

Sin embargo, la consideración de los esclavos como propiedad acabaría por representar un problema y una contradicción no resuelta en la fundamentación general de la propiedad privada. Con la progresiva expansión del territorio de Roma por el Mediterráneo los romanos acabaron por formular la idea del derecho de gentes, buscando los principios comunes que sustentaban los diversos sistemas legales con los que entraron en contacto. Bajo la influencia filosófica de los estoicos, el derecho de gentes se fusionó gradualmente con el derecho natural. Este proceso se completó en el siglo III d.C., cuando la ciudadanía romana se extendió a todos los súbditos

⁶⁵⁸ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.1.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁶⁰ "Los esclavos y el ganado —*mancipium*— forman parte del patrimonio económico de la familia. Concepción que arranca desde los primeros tiempos." Guillermo Suárez Blázquez, *Derecho de empresas en la Roma clásica* (Madrid: Editorial Dykinson, 2014), p. 235. De igual forma Francisco Andrés Santos dice que era "el *dominium*, un término que, de servir como identificativo de la totalidad de la potestad doméstica, acabó limitándose al dominio patrimonial sobre personas no libres, ganados, tierras y objetos de la comunidad doméstica." Francisco J. Andrés Santos, *Roma. Instituciones e ideología políticas durante la República y el Imperio* (Madrid: Editorial Tecnos, 2015), p. 123.

⁶⁶¹ "Roman jurists were the first to formulate the concept of absolute private ownership, which they called *dominium* and applied to real state and slaves". Richard Pipes, *Property and Freedom* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1999), p. 11.

del Imperio. Fue entonces cuando apareció un postulado fundamental en el pensamiento occidental: la idea de que la justicia no es un concepto arbitrario, sino que descansa sobre normas que tienen su fundamento en la naturaleza y que, por lo tanto, afectan a toda la humanidad. Los problemas éticos se deben resolver en relación con la ley natural, que es racional y está situada por encima de las leyes positivas de las diversas comunidades. Un elemento esencial de esta ley natural es la igualdad ante la ley de todos los hombres y el principio de los derechos humanos, que incluyen el derecho a la propiedad privada, los cuales anteceden a la creación del Estado y son independientes del mismo. Así, aunque inicialmente los filósofos y juristas romanos trataron a la propiedad privada como perteneciente al derecho de gentes, posteriormente, con la fusión de ambos conceptos, acabarían por considerarla fundamentada sobre el derecho natural. Aunque no hubo una defensa teórica sistemática de la propiedad privada hasta muchos siglos después, según Pipes, a los romanos ya se les había ocurrido esta idea.⁶⁶² Así, es muy significativo el tratamiento de la propiedad privada que hace Cicerón en su tratado sobre las virtudes cívicas. Según Cicerón:

“Quien está al frente de la República tendrá que cuidar ante todo que cada uno conserve sus bienes propios y que por la actuación del Estado no disminuyan los bienes de ningún ciudadano privado... Los Estados y las ciudades fueron constituidos precisamente para que cada uno conservara lo suyo. Y, aunque los hombres se congregaban por inclinación natural, sin embargo, buscaban la ayuda de las ciudades con la esperanza de conservar sus bienes.” (*De Officiis*, II, 73).⁶⁶³

Esta es la primera defensa filosófica conocida que destaca la importancia de la propiedad privada en la construcción de una teoría del Estado. Para Cicerón, cualquier intento de arrebatar por la fuerza la propiedad privada de otras personas violaba la ley de la sociabilidad humana. La seguridad, protección y bienestar de todos los ciudadanos era inseparable de la preservación de la propiedad privada de los ciudadanos individuales.⁶⁶⁴ Neal Wood destaca también que Cicerón presenta un individualismo moral, económico y político muy marcado, que está ausente

⁶⁶² Richard Pipes, *Property and Freedom*, pp. 10-13.

⁶⁶³ Cicerón, *Sobre los deberes*, 2ª edición (Madrid: Alianza Editorial, 2015), pp. 213-214.

⁶⁶⁴ Véase Robert T. Radford, *Cicero: A Study in the Origins of Republican Philosophy* (Amsterdam: Editions Rodopi, 2002), p. 30.

en otras figuras clave del pensamiento antiguo, como Platón o Aristóteles, por ejemplo, y que iba a ser un elemento característico del pensamiento social y político moderno.⁶⁶⁵

El reconocimiento de la existencia de unos principios de derecho natural superiores a la ley positiva, que reconocen la libertad natural de todos los hombres, y la idea de que los hombres se unen voluntariamente y acuerdan formar instituciones de gobierno para defender la propiedad privada fueron elementos esenciales que los pensadores ingleses del siglo XVII adoptaron del republicanismo de Cicerón.

Por otro lado, y aplicando las ideas romanas sobre el *dominium*, diversos pensadores medievales desarrollaron la distinción entre el hombre libre y el esclavo utilizando la idea de auto propiedad. Virpi Mäkinen afirma que la noción de auto propiedad se había convertido en un elemento básico de los derechos naturales en siglo XIV. El control psicológico que cada individuo ejercía sobre sus propias vidas era llamado su *dominium* natural o propiedad⁶⁶⁶. Según Brian Tierney, las modernas doctrinas de los derechos no son tanto innovaciones del siglo diecisiete o de la Ilustración como el producto final de una tradición que se fue desarrollando desde los siglos doce y trece en adelante.⁶⁶⁷ Una de las ideas centrales en esta tradición pre lockeana del derecho natural fue la noción de auto propiedad. Esta idea implicaba que nadie pertenece a otra persona y que, por lo tanto, nadie es de forma natural el amo de ningún otro, y sería utilizada por pensadores medievales como Jean Gerson, Marsilio de Padua o Conrad Summenhart.⁶⁶⁸ Los escolásticos españoles también la emplearían. Así, Francisco de Vitoria apuntaba que, según la ley romana, un esclavo no podía tener propiedad y todo lo que adquiriría pertenecía a su amo. Pero, para Vitoria, todas las personas eran por naturaleza propietarias de sí mismas y podían poseer otras cosas. Utilizó estos argumentos, precisamente, para denunciar los abusos de los españoles en la conquista de América.⁶⁶⁹ Francisco Suárez también empleó la idea de auto

⁶⁶⁵ Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 12. De la misma forma Thomas N. Mitchell dice que el particular énfasis de Cicerón en la protección del derecho de propiedad privada y su insistencia general en que la mejora económica personal era algo encomiable y no debía ser perturbada por el Estado representa la primera defensa de una doctrina económica que iba, más tarde, a formar el núcleo del liberalismo económico y del capitalismo de laissez-faire. Thomas N. Mitchell, "Roman Republicanism: The Underrated Legacy", *Proceedings of the American Philosophical Society* 145, no. 2 (2001).

⁶⁶⁶ Virpi Mäkinen, "Medieval Natural Rights Discourse", en *Revisiting the Origins of Human Rights*, editado por Pamela Slotte y Mila Halme-Tuomisaari (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), p. 72.

⁶⁶⁷ Brian Tierney, "Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After", en *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, editado por Virpi Makinen y Petter Korkman (Dordrecht: Springer, 2006), pp. 173-174.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, pp. 183-185.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 185-186.

propiedad como constitutiva de la libertad, apelando a la idea romana de *libertas*, de aquel que es un sujeto propio de derecho (*sui iuris*) y no está sometido a otro.⁶⁷⁰ Esta idea de auto propiedad reaparecería en los autores ingleses del siglo diecisiete.

Según Sabbadini, una afirmación que casi todos los autores neo-romanos estaban ansiosos por defender era que, si ser libre se definía como el hecho de no ser propiedad de otra persona, entonces la posibilidad de poseer propiedad era un atributo fundamental de la libertad⁶⁷¹. Muchos de estos autores relacionaron la idea de la libertad con la idea de la auto propiedad. Al hacer esto declararon que, cualquier interferencia arbitraria con la propiedad de un individuo también erosionaba su auto propiedad y era, por lo tanto, incompatible con la libertad.⁶⁷²

La idea de auto propiedad en la revolución inglesa emergió con los *Levellers*, quienes se oponían a la interferencia en la propiedad de un individuo realizada por cualquier institución (no solo por el rey sino también por el Parlamento); esta idea, que también influiría profundamente en Milton y Marchamont Nedham, sería descartada por otros republicanos como Harrington o Neville y, posteriormente, recuperada por Locke.⁶⁷³

Así, para Milton, la sociedad aparece como un contrato entre individuos que no son la propiedad del rey, es decir sus esclavos, sino que son propietarios autónomos que pueden deponer a los miembros del gobierno si lo consideran adecuado⁶⁷⁴. Milton emerge, así, como uno de los principales precursores de Locke en su definición de los derechos civiles, en su articulación de la igualdad de todos los hombres ante la ley, en su justificación de la propiedad privada y en su defensa del derecho de resistencia.⁶⁷⁵ De la misma forma Marchamont Nedham declara que el gobierno debe proteger los derechos individuales a la libertad y a la propiedad y que la gente puede y debe retirar su consentimiento cuando el gobierno fracasa a la hora de proporcionar esa protección.⁶⁷⁶ E, incluso en la obra de republicanos ingleses que no apelaban a la idea de auto propiedad, como Algernon Sidney, encontramos que la cuestión de la propiedad tenía una gran importancia a la hora de definir la libertad y la esclavitud. Aunque diversos autores señalan que

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁷¹ Sabbadini, *Property Liberty and Self-Ownership in Seventeenth-Century England*, p. 35.

⁶⁷² *Ibid.*, pp. 24-25.

⁶⁷³ *Ibid.*, pp. 36-40.

⁶⁷⁴ John Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates* (Nueva York: Henry Holt and Company, 1911), pp.39-40.

⁶⁷⁵ Gordon Campbell y Thomas N. Corns, *John Milton. Life, Work, and Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 198-199.

⁶⁷⁶ Ver Vickie B. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes and the Formation of a Liberal Republicanism in England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 127-128.

la propiedad tenía una función diferente en la obra de Sidney que en la de Locke,⁶⁷⁷ es indudable que, para ambos, la protección de la propiedad privada era un elemento de crucial importancia para la preservación de la libertad política.

Sidney dice, efectivamente, que la libertad consiste en la independencia de la voluntad de otra persona, pero inmediatamente define la esclavitud como la situación de aquel que no puede disponer de propiedades, sino que solo puede disfrutar de ellas por la voluntad de su amo.⁶⁷⁸ Evidentemente, si el esclavo es aquel que no puede disponer de propiedades, el hombre libre será aquel que sí puede hacerlo. Para Sidney, si uno estaba sujeto al poder absoluto de un gobernante, entonces su propiedad podía ser arrebatada arbitrariamente en cualquier momento, lo que significaba, de manera efectiva, que no tenía propiedad alguna, lo que equiparaba su situación con la de los esclavos.⁶⁷⁹

De la misma forma, otros autores ingleses que los republicanos reclaman para su tradición, como Trenchard y Gordon,⁶⁸⁰ establecen en su obra que uno de los principios esenciales para el mantenimiento de la libertad política es la protección de la propiedad privada.⁶⁸¹ Trenchard y Gordon tienen una concepción del estado de naturaleza muy similar a la de Cicerón y Locke, y comparten con ambos la noción de unos derechos de propiedad pre políticos y de la existencia de un derecho de resistencia en el caso de que el gobierno fracase a la hora de proteger esos derechos. Además, al igual que Cicerón y que Locke, creen que el propósito del Estado y la razón de su existencia es, precisamente, la protección de tales derechos.⁶⁸²

⁶⁷⁷ Así, por ejemplo, Alan Craig Houston dice que, mientras que para Locke la propiedad es un elemento primario en la definición de la libertad, para Sidney la naturaleza y justificación de la propiedad era secundaria, mientras que el concepto de esclavitud era primario. La propiedad era, para Sidney, una consecuencia de la libertad y no un elemento constitutivo de su definición. Alan Craig Houston, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p.114.

⁶⁷⁸ "Pues la libertad sólo consiste en la independencia de la voluntad de otro, y por el nombre de esclavo entendemos a un hombre que no puede disponer de su persona ni de sus bienes, sino que los disfruta al arbitrio de su amo". "For as liberty solely consists in an independency upon the will of another, and by the name of slave we understand a man, who can neither dispose of his person nor goods, but enjoys all at the will of his master". Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, editado por Thomas G. West (Indianapolis: Liberty Fund, 1996), p. 51.

⁶⁷⁹ Sabadini, *Property Liberty and Self-Ownership in Seventeenth-Century England*, pp. 219-220.

⁶⁸⁰ Pettit, *Republicanism*, p. 38

⁶⁸¹ Ver Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 297-305.

⁶⁸² Ver, por ejemplo, Benjamin Straumann, *Crisis and Constitutionalism*, p. 316.

Por último, Richard Price, un autor inglés del siglo XVIII que defendió con ahínco la Revolución americana, es otro de los referentes de la idea de libertad republicana para Pettit. Sin embargo, Pettit no hace referencia a ciertos aspectos esenciales de la obra de este autor, presentando así una imagen notablemente distorsionada de su obra. En su principal trabajo de filosofía moral, Price se revela como un sólido defensor de la idea de auto propiedad. Según él, los miembros, las facultades y la vida de las personas les pertenecen de la misma forma y bajo los mismos principios que sus bienes externos⁶⁸³. Price realiza una defensa decidida de los derechos de propiedad privada, siguiendo la filosofía de Locke⁶⁸⁴. Esta defensa no estaba basada en ninguna consideración de utilidad pública. Arrebatarse a una persona alguna de sus legítimas propiedades era una injusticia, según los principios de la razón. Sin embargo, la estabilidad y la seguridad de las posesiones eran también fundamentales para el bienestar de la sociedad. Price concluía que la propiedad era sagrada y no debía ser violada, excepto en ocasiones muy extraordinarias. Cuando define al ciudadano libre, Price dice que es aquel que vive bajo un gobierno que asegura el poder de comandar su propia conducta y garantiza la tranquila posesión de su vida, persona, propiedades y buen nombre.⁶⁸⁵

Esa relación entre la libertad y la propiedad era una idea arraigada y ampliamente compartida en el pensamiento político de la época.⁶⁸⁶ John Phillip Reid, que critica a los historiadores republicanos por olvidar la importancia de los conceptos legales y del pensamiento constitucional en las ideas políticas británicas y americanas del siglo XVIII, destaca la importancia que tenía la idea de propiedad en relación con la concepción de la libertad. Para el pensamiento legal británico la libertad, al igual que todos los demás derechos de los ciudadanos, se consideraba como la propiedad personal de la gente. La autoridad básica que se utilizaba para defender el derecho a la libertad era el principio legal de la propiedad. El hecho de que la libertad, al igual que los demás derechos civiles, tuviese la consideración de propiedad ayuda a

⁶⁸³ "Los miembros, las facultades y las vidas de las personas son *suyas*, o deben ser reconocidas entre sus propiedades, en el mismo sentido y bajo los mismos fundamentos que sus bienes externos y adquisiciones." "The limbs, the faculties, and lives of persons are *theirs*, or to be reckoned amongst their *properties*, in much the same sense and upon the same grounds with their external goods and acquisitions." Richard Price, *A Review of the Principal Questions in Morals* (Londres: T. Cadell, 1787), p. 266.

⁶⁸⁴ Ver Thomas A. Horne, *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), pp. 144-145.

⁶⁸⁵ Richard Price, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 82.

⁶⁸⁶ Según Mathew Festa los teóricos republicanos del siglo XVII y XVIII enfatizaron que los derechos de propiedad eran parte del derecho natural y eran esenciales para la libertad. Ver Matthew J. Festa, "Property and Republicanism in the Northwest Ordinance", *Arizona State Law Journal* 45 (2014).

explicar por qué el derecho de propiedad tenía una prioridad tan alta en el derecho constitucional británico. La defensa de la propiedad significaba la defensa de la libertad, no únicamente la preservación de las posesiones materiales.⁶⁸⁷ Reid dice que puede que no haya existido ningún americano educado del siglo XVIII que no asociase la defensa de la libertad con la defensa de la propiedad.⁶⁸⁸ El propósito del gobierno era garantizar la seguridad del derecho de propiedad y, si fracasaba en este cometido dejaba de ser un gobierno legítimo. El derecho de propiedad era el fundamento sobre el que descansaba la libertad.⁶⁸⁹

De una forma similar, en su obra sobre los orígenes de la revolución americana, Bernard Bailyn dice que el concepto de esclavitud fue un elemento central en el discurso político del siglo XVIII. Para los americanos de esta época la esclavitud significaba una fuerza que cae sobre la naturaleza humana por la cual el hombre se ve obligado a actuar de acuerdo con la voluntad arbitraria de otro, y pasa, por lo tanto, a estar bajo su poder y control, volviéndose incapaz de mantener sus legítimas propiedades en cosas materiales y derechos abstractos.⁶⁹⁰

Por lo tanto, de toda esta discusión podemos destacar una serie de ideas: los romanos fueron los primeros en resaltar la importancia de la propiedad privada, a la que denominaban *dominium*. El principio de la propiedad privada derivaba del derecho natural, que era independiente de la ley positiva del Estado y estaba situada por encima de ella. Según un pensador republicano como Cicerón, el gobierno no debía interferir con la propiedad privada de los ciudadanos ya que tal institución había sido creada, precisamente, para encargarse de su protección. Finalmente, lo que caracterizaba la situación del esclavo es que era considerado jurídicamente como la propiedad privada de su amo (a un nivel homologable al del ganado doméstico) y que esta situación planteaba un problema sin resolver en la fundamentación ética de su sistema legal, ya que entraba en conflicto con la fundamentación más general de la propiedad privada basada en el derecho natural, por lo que era ampliamente reconocido que la esclavitud era una situación contraria a la naturaleza.

⁶⁸⁷ John Phillip Reid, *The Concept of Liberty in the Age of the American Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), pp. 24-25.

⁶⁸⁸ John Phillip Reid, *Constitutional History of the American Revolution: The Authority of Rights* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1986), p. 33.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁹⁰ Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967), p. 233.

En cualquier caso, el concepto de *dominium*, en lo concerniente a la esclavitud, no hacía referencia a una situación genérica en la que alguien estaba sometido a una interferencia que no atendía a sus intereses, sino a una realidad jurídica en la que el esclavo era considerado como la propiedad de otra persona. Era esto lo que hacía que el esclavo no fuese sujeto de derecho y lo que permitía que estuviese sometido a la permanente posibilidad de opresión por parte de su dueño. El esclavo estaba sometido a la voluntad de otra persona porque era considerado jurídicamente la propiedad de esa persona. Además, se reconocía que esta situación derivaba de una agresión a los principios del derecho natural.

Diversos autores medievales, partiendo de las ideas romanas sobre el *dominium*, desarrollaron la idea de auto propiedad. Uno de los elementos característicos del hombre libre es que podía disponer a su arbitrio de sus propiedades. De la misma forma, la característica primordial de un esclavo era que no podía disponer de manera independiente de ningún bien ni de su propia persona, sino que para disfrutar de ellos dependía de la voluntad de su amo. Pero estos autores llegan a la conclusión de que todos los hombres eran naturalmente dueños de sí mismos y, por lo tanto, nadie tenía derecho a arrebatar sus posesiones. Estas ideas reaparecen en los autores ingleses del siglo XVII.

Cuando atacan el poder real absolutista una de las principales estrategias retóricas que emplean los autores de la revolución inglesa es establecer una comparación entre la situación de los súbditos y la esclavitud. Pero pueden hacer esto porque consideran que, si el rey puede disponer a su arbitrio de las propiedades de sus súbditos, eso sitúa a los súbditos, de manera efectiva, bajo la misma condición de subyugación en la que se encuentran los esclavos. Esa estrecha relación entre la libertad y el derecho de propiedad se trasladó al pensamiento político y constitucional de la revolución americana. El derecho de propiedad privada y su protección eran elementos determinantes para el mantenimiento de la libertad.

La interpretación que hace Skinner distorsiona gravemente las ideas de los autores que denomina “neo-romanos” al enfatizar la idea de que la libertad significa la independencia de la voluntad de otros sin destacar, a su vez, la conexión ineludible que existe entre esa independencia y la idea de propiedad. Skinner insiste en que, para los “neo-romanos” sólo se podía ser libre en un Estado libre y esto significaba el establecimiento de instituciones de gobierno que garantizaran la participación de los ciudadanos en el establecimiento de las leyes. Pero esa participación estaba pensada para garantizar que el gobierno cumplía con una de sus

funciones esenciales, que era la defensa de la propiedad de sus ciudadanos. Para muchos de los autores republicanos el derecho a la propiedad privada era un derecho pre político para cuya protección los hombres acordaban la creación de un gobierno. A su vez, muchos de esos autores reconocían la existencia de un derecho de resistencia en caso de que el gobierno incumpliese esta función esencial e interfiriese en la propiedad de sus ciudadanos. Skinner cree que los republicanos defendían a la vez la no-dominación y la no-interferencia porque, al no prestar atención a la cuestión esencial de la propiedad privada, no es capaz de darse cuenta de que ambos elementos están inextricablemente interrelacionados. El hombre libre era aquel que podía disponer de su persona y de sus propiedades sin sufrir sobre ellas la interferencia arbitraria de otros. Si los republicanos estaban preocupados por reducir la interferencia del gobierno es porque consideraban que tal interferencia era un signo de dominación⁶⁹¹. Cuando el gobierno no era despótico, es decir, cuando se establecía un sistema adecuado de salvaguardas constitucionales, no podía arrebatar arbitrariamente la propiedad de sus ciudadanos, lo que significaba que estos podían vivir seguros y tranquilos sin sufrir la interferencia arbitraria del gobierno en su vida y en su propiedad.

Pettit incrementa aún más la distorsión de las ideas de los autores republicanos al desvincular totalmente su concepción de la libertad republicana de la idea de propiedad. De acuerdo con su interpretación, los republicanos premodernos hacían una defensa de la libertad que se restringía a una pequeña élite de varones propietarios⁶⁹². La defensa de la propiedad que hacían estos autores sería únicamente una consecuencia de limitarse a defender el ideal republicano para esa pequeña élite. Pettit buscaría, por el contrario, la universalización de ese ideal para todos los miembros de una sociedad contemporánea.⁶⁹³ La idea básica de Pettit es que la libertad republicana significa la ausencia de una interferencia arbitraria, y es cierto que los autores que él destaca como pertenecientes a esa tradición tenían una concepción tal de la libertad. El problema que tiene Pettit es que distorsiona la tradición republicana al modificar la concepción de lo que constituye una interferencia arbitraria. Para él significa una interferencia que no atiende a los intereses de la gente. Sin embargo, tal y como vimos, para muchos de los autores

⁶⁹¹ Así, Bertrand de Jouvenel destaca que para los autores del siglo XVII y XVIII la libertad se concebía como el señorío que cada hombre tenía sobre su propio dominio, es decir sobre su persona, sus acciones y su propiedad y que las luchas por la libertad en estos siglos estaban dirigidas a la emancipación de este señorío privado de la acción del soberano. Jouvenel, *Sovereignty*, p. 312.

⁶⁹² Pettit, *Republicanism*, p. 71.

⁶⁹³ *Ibid.*, p.23.

republicanos la interferencia arbitraria consistía en la vulneración de los derechos de propiedad, derechos que marcaban el ámbito legítimo sobre el que las personas debían estar protegidas contra la interferencia de terceros. Para muchos de los autores republicanos, la defensa del derecho de propiedad era un elemento esencial y constitutivo de la libertad. Como dice James Ely, los pensadores de la tradición política republicana enfatizaron los derechos de propiedad como baluarte de la libertad frente al gobierno arbitrario⁶⁹⁴. La posibilidad continua de vulnerar el derecho de propiedad de las personas era una de las características esenciales que definían a un gobierno despótico y que justificaban el derecho de resistencia.

Probablemente ha sido Janet Coleman la que ha expuesto de manera más rotunda la enorme distorsión de las ideas de los autores republicanos de que es responsable Pettit:

Usando el *De officiis* de Cicerón y el libro I de su *De inventione*, precisamente en el siglo XVII inglés, se presentaron argumentos según los cuales todos los hombres eran libres y tenían razón por naturaleza. Cuando pudieron vivir juntos en gran número, eligieron sus representantes. Cualquier hombre podía dar su voto directamente a estos representantes, elegidos de tal manera en su nombre para que pudieran preservar la propiedad de todos. Los seres humanos acordaron, por tanto, entrar dentro de algún tipo de gobierno, cualquiera que fuese su forma constitucional, con el objeto de que su propiedad pudiera ser preservada por la ley.

Pero en Pettit no hay nada de esto. Él no se concentra en una noción de recta razón o de ley natural. Ni piensa que la libertad o el derecho político sean naturales. En realidad, para él todo es garantizado por el Estado y sus leyes.⁶⁹⁵

Esta postergación de un principio fundamental y constitutivo de la tradición republicana no es casual. Una de las intenciones declaradas de Pettit es legitimar y justificar la intervención del Estado⁶⁹⁶. El establecimiento de los derechos de propiedad como límite cuyo traspaso marca el

⁶⁹⁴ James W. Ely, *The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights* (Nueva York: Oxford University Press, 2008), pp. 16-17.

⁶⁹⁵ Janet Coleman, "El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real", *Res Publica: revista de filosofía política*, no. 15 (2005): 36.

⁶⁹⁶ Así, tras exponer su concepción de la libertad como no-dominación, Pettit dice: "El resto de este libro puede entenderse...como el desarrollo de un argumento a favor del aumento del radicalismo en política social y de la reducción del escepticismo respecto del estado." Pettit, *Republicanism*, p. 110. Esta confianza en la acción benéfica del Estado no es exclusiva de Pettit. Mark Seidenfeld, por ejemplo, ofrece una justificación republicana del Estado burocrático, al considerar que el republicanismo cívico es consistente con una amplia delegación de poderes a funcionarios que están menos sometidos a presiones políticas y cuentan con un mayor conocimiento

inicio de una interferencia arbitraria impondría severas restricciones a ese proyecto. La distorsión de las ideas republicanas es una necesidad ineludible para Pettit a la hora de encontrar maneras de justificar el incremento de la acción del Estado. Se abre así la puerta a un gran número de intervenciones estatales que serían ilegítimas con la consideración tradicional de los republicanos sobre el derecho de propiedad.

Ahora bien, podría ser que el republicanismo de Pettit estuviese justificado, aunque tuviésemos razón en esta crítica de carácter histórico. Por eso hace falta realizar una crítica analítica de su concepción de la libertad republicana.

3. LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN

Mientras que muchos de los miembros de la tradición historiográfica republicana se centran en la idea de la virtud republicana y en la participación ciudadana en las instituciones de gobierno y contraponen estas ideas a los principios individualistas y comerciales del liberalismo, Pettit va a insistir con más intensidad en otro punto: la diferenciación de las dos concepciones de la idea de libertad que podemos encontrar en ambas corrientes de pensamiento.

Pettit no va a insistir tanto en la afirmación de que la virtud cívica era el elemento primordial del republicanismo como en su característica concepción de la libertad. Uno de los elementos clave en el pensamiento de Pettit consiste en su defensa de una concepción de la libertad que, según él, enlaza de forma natural con las ideas que defendían los pensadores de la tradición republicana y que es sustancialmente diferente a la concepción que, según este autor, es característica del liberalismo.

Esta concepción republicana es la libertad como no-dominación. La dominación sería una interferencia arbitraria que no atiende a los intereses de los demás. Los intereses tienen un papel central a la hora de determinar si estamos sometidos o no a dominación. Estamos sometidos a dominación cuando nos encontramos sujetos a la voluntad y los deseos de otros. Desde el punto de vista de Pettit el republicanismo se diferenciaría, así, del liberalismo porque esta corriente

experto. Mark Seidenfeld, "A Civic Republican Justification for the Bureaucratic State", *Harvard Law Review* 105, no. 7 (1992).

de pensamiento considera a la libertad (según la definición de Isaiah Berlin) como una mera ausencia de interferencia.

Para Pettit la relación de dominación quedaría ejemplificada por la relación que existe entre un amo y un esclavo, en la que el primero puede interferir de manera arbitraria en las elecciones del segundo sin atender a sus intereses o a las opiniones compartidas por esa persona.⁶⁹⁷ Un esclavo cuyo propietario fuese benévolo podría no llegar a sufrir ninguna interferencia en su vida, sin embargo, seguiría siendo un esclavo. Según él, esta situación no sería problemática para el liberalismo, pero sí para el republicanismo, pues la mera posibilidad de que alguien pueda ejercer impunemente una interferencia arbitraria significaría, por sí misma, un ataque a la libertad. El republicanismo buscaría el establecimiento de mecanismos institucionales que garantizaran de manera resistente la imposibilidad de dominación y tiranía. Lucharía, así, contra la posibilidad constante de interferencia que existe a causa de los poderes arbitrarios.

De la misma manera, para esta concepción, al contrario que para la concepción liberal, no toda forma de interferencia sería ilegítima. Aquellas interferencias que sirven a los intereses de los afectados, conforme a las opiniones que éstos mantienen, no son arbitrarias ni representan una forma de dominación, por lo tanto, no suponen un menoscabo de la libertad.⁶⁹⁸

Según Pettit un determinado agente tiene poder de dominación sobre otro si tiene capacidad de interferir de un modo arbitrario sobre algunas de sus elecciones⁶⁹⁹. Desde este punto de vista es la dominación (la interferencia arbitraria y no la mera interferencia) el principal enemigo de la libertad.

Pettit va a diferenciar, también, dos tipos distintos de dominación: el *dominium* y el *imperium*. El *dominium* consiste en la interferencia arbitraria que los individuos y los grupos pueden generarse entre sí. Los ejemplos de este tipo de dominación, que Pettit emplea con frecuencia, son los de un marido que maltrata a su mujer o los de un patrón que abusa de sus empleados. El *imperium*, por su parte, consistiría en la dominación que puede ejercer el propio Estado si sus instituciones no están diseñadas de tal manera que respondan adecuadamente a los intereses

⁶⁹⁷ Pettit, *Republicanismo*, p. 41.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 78.

de la gente.⁷⁰⁰ El principal peligro, a este respecto, sería que intereses particulares de determinadas facciones acaben empleando las instituciones estatales para su perseguir su propio beneficio.

El republicanismo de Pettit busca establecer un orden constitucional que promueva el ideal de la libertad como no-dominación. Un orden que sea capaz de reducir el *dominium* que puedan causar ciertos individuos y grupos e incrementar el ámbito de decisiones no-dominadas de los ciudadanos a la vez que establece las instituciones necesarias para evitar que el propio régimen político se convierta en una fuente de dominación sobre sus propios ciudadanos. Esto implica, para Pettit, que estemos dispuestos a conferir un gran poder al Estado y a considerarlo como un agente esencial a la hora de promover la libertad como no-dominación:

El ideal de vérselas sólo con formas de interferencia dominantes, no con la interferencia a secas, significa que tenemos que estar relativamente bien dispuestos a conferir al estado un poder considerable; tenemos que mirar con mejores ojos la interferencia del estado, siempre que esa interferencia esté limitada por restricciones que la hagan no-arbitraria.⁷⁰¹

Esta es, a grandes rasgos, la posición de Pettit en torno a la no-dominación. Veamos ahora algunos de los problemas asociados a esta concepción de la libertad republicana.

3.1 Los problemas de la libertad republicana

El primero de los problemas que podemos señalar en relación con la concepción republicana de la libertad de Pettit se refiere a la simplificación injustificada que realiza de las alternativas rivales. Pettit concibe a la tradición liberal como un bloque homogéneo que acepta de forma incondicional la descripción de Isaiah Berlin de la libertad negativa. Sin embargo, esto está muy lejos de ser la realidad⁷⁰². Los autores del liberalismo clásico o del libertarianismo difieren en sus concepciones de la libertad y en el modo de defenderla. En este sentido, aquellos teóricos que identifican la defensa de la libertad con la defensa de los derechos de propiedad tienen un

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p.31. Ver también, José Luis Martí y Philip Pettit, *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain* (Princeton: Princeton University Press, 2010), p. 34.

⁷⁰¹ Pettit, *Republicanism*, p. 109.

⁷⁰² Véase, por ejemplo, la crítica de Rothbard a la concepción de la libertad de Berlin. Rothbard, *La ética de la libertad*, pp. 215-218.

fundamento muy sólido para identificar las situaciones en que se produce una agresión a la libertad. La libertad no sería, así, simplemente la ausencia de interferencia sobre otros, sino la ausencia de interferencia sobre la propiedad legítima de otros. Si alguien interfiere sobre las propiedades legítimamente adquiridas de otra persona, entonces está cometiendo una agresión a su libertad. De esta forma, la libertad sería también, como para los republicanos, una ausencia de interferencia arbitraria, pero el límite que marca la arbitrariedad no consistiría en los intereses de los demás, sino en sus derechos de propiedad. Los autores que siguen esta concepción están preocupados por desarrollar sistemas institucionales que defiendan los derechos de propiedad y que persigan las interferencias arbitrarias sobre los mismos. De esta forma, se disuelve el problema aparente que utilizan los republicanos: el del esclavo que no sufre interferencia de su amo. Dado que todo el mundo tiene derecho de propiedad sobre su persona nadie puede ostentar la propiedad jurídica sobre otro. Ahora bien, cualquiera de estas diferentes concepciones de la libertad requiere de una fundamentación filosófica que demuestre su superioridad sobre las alternativas. Sin embargo, los teóricos republicanos tienden a obviar este paso. Simplemente señalan que su concepción encaja (supuestamente) mejor con una determinada tradición de pensamiento y que hay espacio conceptual para admitir diferentes versiones de la libertad.⁷⁰³ Pero, como critica García Guitián, ‘dotar de un determinado significado a un concepto no conduce inevitablemente ni a justificar su primacía jerárquica sobre otros valores, ni a defender una u otra forma de intervención pública.’⁷⁰⁴

En segundo lugar, tenemos la falta de plausibilidad de esta concepción por los resultados contraintuitivos que produce. Según Pettit, alguien tiene poder de dominación sobre otro cuando (1) tiene capacidad para interferir (2) de un modo arbitrario (3) en elecciones que el otro pueda realizar.⁷⁰⁵ Pongamos un ejemplo que cumple estas condiciones: si alguien intenta entrar en la casa de una actriz famosa para pedirle matrimonio y ella le impide el acceso ¿significa eso que está siendo sometido a dominación arbitraria? Este caso cumple estrictamente las tres condiciones que Pettit establece como constitutivas de dominación: la actriz interfirió (1) sin atender a sus intereses y opiniones (2) en las elecciones de otro (3). ¿Está dominando la actriz a esa persona? Una respuesta positiva a esta cuestión sería muy poco plausible. De la misma

⁷⁰³ Ver, por ejemplo, John Maynor *Republicanism in the Modern World* (Cambridge: Polity Press, 2003), p. 20.

⁷⁰⁴ Elena García Guitián. “Liberalismo y republicanismo: el uso político de los conceptos de libertad”, *Revista Internacional de Pensamiento Político* 4 (2009): 44.

⁷⁰⁵ Pettit, *Republicanism*, p. 78.

forma, Gerald Gaus sostiene que la idea de la libertad republicana de Pettit lleva a resultados contraintuitivos, puesto que, de acuerdo con esta concepción, el grado de libertad del que una persona disfruta puede verse afectado por personas con las que no tiene nada que ver, de las que ni siquiera tiene conocimiento y que no han alterado el conjunto de opciones de las que dispone. Ilustra esta idea con el ejemplo hipotético de un general exsoviético que mantuviese el control de baterías nucleares durante un tiempo. Este general tendría la capacidad para interferir arbitrariamente en las vidas de muchas personas. Gaus considera contraintuitivo pensar que en el momento en que este general entregase esas armas nucleares, que nunca utilizó, de las que yo no tenía conocimiento, y que no redujeron el rango de opciones de que yo disponía, mi libertad se viese, sin embargo, incrementada.⁷⁰⁶

Según Gaus, la propuesta de Pettit es especialmente problemática porque su concepción de la no dominación descansa sobre un elemento contrafactual muy difícil de especificar. Una persona estaría dominada por otro si, en un momento dado, ese otro tiene la capacidad para interferir arbitrariamente en sus acciones, independientemente de que esa interferencia se produzca o no. Pettit utiliza la teoría de los ‘mundos posibles’ para la determinación de la no-dominación: una persona no-dominada debe disfrutar de no-interferencia de los poderosos no solo en el mundo real sino también en un rango de mundos posibles⁷⁰⁷ fácilmente accesibles. Gaus se pregunta qué es lo que determina que un mundo posible sea accesible y expone una situación hipotética para ilustrar la complejidad de esta posición: si él se encontrase en una conferencia tendría la capacidad para acercarse y amenazar al ponente, lo que sería una interferencia evidente. Si en lugar de hacer eso decide, sin embargo, permanecer sentado y escuchando, sigue poseyendo la habilidad de levantarse y amenazar al conferenciante en cualquier momento ¿Está siendo, entonces, el conferenciante víctima de dominación? Si ese fuera el caso, según Gaus, esta teoría de la libertad resultaría poco plausible.⁷⁰⁸

Por último, la concepción de la libertad como no-dominación tampoco puede usarse para justificar al Estado, tal y como desea Pettit. Vamos a analizar este punto en la siguiente sección.

⁷⁰⁶ Gaus, “Backwards into the Future”, p.73.

⁷⁰⁷ “Cuando no estamos dominados, pues, disfrutamos de la ausencia de interferencias por parte de poderes arbitrarios, no sólo en el mundo real, sino en el abanico de mundos posibles en los que contingencias del tipo mencionado ofrecen auspicios menos favorables.” Pettit, *Republicanism*, p. 44.

⁷⁰⁸ Gaus, “Backwards into the Future”, pp. 69-70.

3.2 Los problemas de la justificación republicana de la intervención estatal

Pettit es un defensor de la intervención del Estado y, en gran medida, su obra es una justificación de la misma. Habría dos grandes tipos de interferencias estatales justificadas: aquellas que están dirigidas a reducir la dominación privada y aquellas otras que amplían el rango de decisiones no-dominadas. Sin embargo, ambos tipos de interferencias estatales implican problemas para la concepción de la libertad como no-dominación.

Consideremos las interferencias destinadas a reducir la dominación privada. Si una de las partes actúa de una forma que Pettit considera dominante, el Estado debe interferir para corregir esta situación. Así, por ejemplo, Pettit afirma que la doctrina de la libertad de contrato, al no tener en cuenta las asimetrías de poder, somete a los trabajadores a la dominación arbitraria del patrón, aunque el trabajador que está siendo dominado haya aceptado voluntariamente un contrato.⁷⁰⁹ El Estado debe legislar para asegurar que el patrón atiende a los intereses de los trabajadores. Pero ¿no nos sitúa esto ante un dilema? Si el Estado interviene y obliga al patrón a actuar de una forma determinada impide que éste (supuestamente) domine al trabajador, pero, al hacerlo, no puede atender a los intereses y opiniones del patrón, tal y como él los entiende. ¿No convierte, por lo tanto, su interferencia en una dominación arbitraria sobre el patrón? Según John Ferejohn, el objetivo de Pettit de utilizar la intervención estatal para reducir la dominación es incoherente. Las intervenciones estatales consiguen reordenar, o redistribuir, las oportunidades de dominación, pero no pueden reducirlas.⁷¹⁰ Si esto fuera cierto, todo el proyecto de Pettit quedaría en entredicho puesto que, al actuar contra la dominación privada, el Estado se estaría convirtiendo, de hecho, en el monopolizador público de la dominación.

Ahora bien, Pettit también dice que los intereses que hay que tener en cuenta para determinar si una interferencia estatal constituye o no una dominación arbitraria no son todos los intereses de las personas: puede ocurrir que existan intereses inconsistentes. Pettit sostiene que no pueden ser tenidos en cuenta aquellos intereses que plantean excepciones para la persona que los mantiene. Así, por ejemplo, el interés que pueda tener una persona en que se grave con

⁷⁰⁹ Pettit, *Republicanism*, p. 90.

⁷¹⁰ John Ferejohn, "Pettit's Republic", *The Monist* 84, no. 1 (2001): 89-90.

impuestos a todos los demás, excepto a ella misma, no puede ser tenido en consideración. Habrá, por lo tanto, que atender a los intereses relevantes. ¿Y cuáles son estos?:

mis intereses e interpretaciones relevantes serán los que comparta con otros, no los que me hacen a mí una excepción, pues el estado está concebido para servir a otros a la par que a mí.⁷¹¹

Imaginemos, entonces, a un empresario autónomo que tiene a un trabajador asalariado. Supongamos que ese autónomo es partidario de la libertad de contrato que Pettit rechaza. ¿Está estableciendo excepciones injustificadas para su persona? No parece. La libertad de contrato también se aplicaría a su persona, si es que decide convertirse en un asalariado. Además, este autónomo está interesado en que se produzca una progresiva subida de los salarios y una mejora de las condiciones de vida de los trabajadores, interés que comparte con sus conciudadanos. Considera que la libertad de contrato permite la obtención de esos resultados al promover una mayor flexibilidad e innovación empresarial, favorecer la inversión de capital y el incremento de la productividad. Afirma que los patrones no disponen de ninguna superioridad negociadora sobre los trabajadores: dado que cada empresario individual tiene que competir con otras empresas y negocios por todos los factores de producción (incluido el trabajo) ninguno de ellos puede bajar artificialmente por un periodo prolongado de tiempo los salarios de sus trabajadores por debajo de su productividad marginal.⁷¹² Ahora bien, seguramente Pettit podría rechazar el razonamiento que realiza este autónomo. Pero no podría decir que los intereses y las interpretaciones que manifiesta son irrelevantes. Si el Estado interfiere sobre la libertad de contrato no puede estar atendiendo a sus intereses e interpretaciones y, por lo tanto, estará ejerciendo una interferencia arbitraria sobre su persona.

Imaginemos el caso de un anarquista político. Esta persona tiene interés en que no se grave con impuestos a nadie. ¿Está estableciendo excepciones injustificadas? Evidentemente no, puesto que esa decisión afectaría a todas las personas, sin distinciones. Ahora bien, Pettit podría decir que los impuestos hacen falta para proveer a la población de bienes y servicios que son necesarios para que la gente lleve una vida digna. Pero esta es una proposición fáctica que el anarquista niega. Desde su punto de vista, las personas podrían llevar una vida digna sin

⁷¹¹ Pettit, *Republicanism*, p. 82.

⁷¹² Morgan O. Reynolds, *Power and Privilege: Labor Unions in America* (Nueva York: Universe Books, 1984), pp. 59-60; William H. Hutt, "Trade Unions: The Private Use of Coercive Power", *The Review of Austrian Economics* 3, no. 1 (1989).

necesidad de que el Estado provea determinados bienes y servicios, que pueden producirse mediante procedimientos alternativos. Por lo tanto, las interferencias estatales no podrían atender a los intereses e interpretaciones del anarquista y serían un ejemplo de dominación.

Ahora bien, podríamos decir que la posición del defensor de la libre contratación o la del anarquista no pueden usarse como guía para la acción estatal porque, a pesar de sus afirmaciones y protestas, representan, en realidad, intereses de ‘carácter banderizo o faccional’.⁷¹³ Podría ocurrir, en definitiva, que el Estado no actúe de forma arbitraria al ignorar esos intereses. Pero ¿cómo podemos saber esto? Según Pettit, estas son cuestiones factuales para cuya respuesta el único medio posible es la participación política y la deliberación pública:

calificar determinada clase de acción estatal como arbitraria y dominadora es un asunto esencialmente político...La política es la única heurística disponible para determinar si la interferencia del estado es arbitraria o no, pero la cuestión a la que se aplica esa heurística no deja de ser por ello una cuestión de hecho. Lo que ha de ser dirimido es si las gentes están realmente dominadas⁷¹⁴

Esto quiere decir que Pettit atribuye ventajas epistémicas al proceso político y a la deliberación: esos mecanismos serían el único método posible para resolver las cuestiones factuales sobre la arbitrariedad de las acciones estatales.⁷¹⁵ Pero existe un problema. Pettit dice que la cuestión sobre la arbitrariedad de las acciones estatales ‘no es algo sobre lo que los teóricos puedan decidir en la paz de su estudio’⁷¹⁶. Por eso defiende el procedimiento democrático para la

⁷¹³ Pettit, *Republicanismo*, p. 83.

⁷¹⁴ *Ibid.*, pp. 83-84.

⁷¹⁵ Richardson dice que la concepción de la no arbitrariedad de Pettit es objetivista y tiene un tono fuertemente epistémico. Henry S. Richardson, *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), p. 39. Rostboll comparte este punto de vista: en tanto en cuanto la interferencia no es arbitraria porque se ve obligada a rastrear los intereses de las personas según sus propias ideas, el hecho de que una interferencia sea o no arbitraria se determina en términos epistémicos. Christian F. Rostboll, “Non-domination and Democratic Legitimacy”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 4 (2015): 431. Lovett, sin embargo, cree que esto es sólo una apariencia que se debe a una expresión deficiente de ciertos pasajes de la obra de Pettit, que llevan a confusión. El lenguaje del control que adopta Pettit en su obra posterior no modifica su posición, sino que corrige la ambigüedad de algunos párrafos de su obra previa. Frank Lovett, “Republicanism”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta (Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018).

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism>. Martí y Selemee creen que el empleo de la noción de control no sólo sirve superar la falta de claridad de la noción de arbitrariedad, sino que también es central para desarrollar la concepción republicana de la legitimidad. José Luís Martí y Hugo Selemee, “Three Comments on Philip Pettit’s *On the People’s Terms*”, *Philosophy and Public Issues (New Series)* 5, no. 2 (2015): 27-28.

⁷¹⁶ Pettit, *Republicanismo*, p. 83.

resolución de esas cuestiones. Pero ¿por qué deberíamos aceptar el procedimiento democrático como mejor mecanismo para descubrir la arbitrariedad de las interferencias estatales? ¿Qué ocurre con aquellos que discrepan del procedimiento democrático, pongamos por caso, los anarquistas o los epistócratas? ¿No sería la imposición de ese procedimiento una interferencia arbitraria que no atiende a sus interpretaciones e intereses? Esta sería una cuestión factual que no puede resolverse apelando al propio procedimiento democrático: en caso contrario, estaríamos incurriendo en una petición de principio. El propio Pettit, en este caso, se comporta como un teórico que decide en la paz de su estudio. No decide que el procedimiento político sea el mejor medio para descubrir la arbitrariedad de las interferencias estatales porque así lo haya determinado una asamblea democrática, sino que lo hace mediante una afirmación filosófica de carácter universal e independiente de cualquier decisión política adoptada en un momento histórico concreto. Es, por lo tanto, necesario demostrar, por otros medios distintos al del procedimiento democrático, que la democracia tiene ventajas epistémicas. A menos que Pettit ofrezca razones suficientes para demostrar que la deliberación y el proceso político son el mejor medio para decidir si una interferencia estatal es arbitraria, no tenemos motivos para aceptar el procedimiento democrático que defiende. Pero, como ya explicamos en el capítulo quinto, no existen pruebas que justifiquen la creencia en las ventajas epistémicas de la democracia, luego esa creencia no puede utilizarse para la justificación de las acciones estatales. Pettit, por su parte, no va a aportar ninguna prueba que sostenga su afirmación, por lo que no tenemos motivos para aceptarla. Por lo tanto, no tenemos razones para creer que el procedimiento democrático es el mejor método para descubrir si una determinada intervención estatal es o no arbitraria. Se siguen de esto dos consecuencias. En primer lugar, la imposición del método democrático a aquellos que dudan de la utilidad de ese procedimiento sería una interferencia arbitraria que no tiene en cuenta sus intereses e interpretaciones. En segundo lugar, no habría razones para creer que ese procedimiento es el más acertado para descubrir las interferencias arbitrarias estatales. Por lo tanto, ninguna interferencia estatal, entre ellas las interferencias ejercidas sobre el defensor de la libre contratación o sobre el anarquista, podrían ser justificadas como ejemplos de intervenciones no dominantes por referencia a este procedimiento.

Por lo que respecta a las intervenciones que no impiden directamente la dominación privada de ninguna persona o grupo pero que son legítimas porque atienden a los intereses de todos los afectados e incrementan su rango de decisiones no-dominadas podemos decir lo siguiente. Pettit

tendría que reconocer que, de acuerdo con su teoría, la acción del Estado sólo puede empeorar la vida de los individuos afectados por sus interferencias. De la descripción que Pettit realiza de su teoría se deriva la imposibilidad de que la interferencia estatal sea beneficiosa para aquellos que se ven afectados por la misma. Un rasgo característico de toda interferencia es que empeora intencionalmente la situación de aquel que la sufre:

cuando yo interfiero en sus vidas es para empeorarles las cosas a ustedes, no para mejorárselas. Y el empeoramiento entrañado por la interferencia tiene que ser siempre de naturaleza más o menos intencional.⁷¹⁷

Pero esto no significa que toda interferencia sea ilegítima:

aunque la interferencia siempre entraña el intento de empeorar la situación de un agente, no necesariamente entraña una acción inicua... Interfiero en su vida incluso si impido que usted interfiera en la de otro, siendo mi acción moralmente exigible, no sólo inocente.⁷¹⁸

El elemento clave que determina la ilegitimidad de una interferencia es su arbitrariedad. Un acto de interferencia es arbitrario cuando no se ve forzado a tomar en cuenta los intereses y las opiniones de la persona afectada por la interferencia.⁷¹⁹ Pero, en este tipo de interferencias, que no están dirigidas contra la dominación privada, sino a incrementar el rango de decisiones no dominadas de la gente, ¿cómo se pueden tener en cuenta sus intereses y opiniones cuando la interferencia del Estado está intencionalmente dirigida a empeorar su situación? Si la interferencia “siempre entraña el intento de empeorar la situación de un agente” y las interferencias no arbitrarias son aquellas que toman en cuenta los intereses o interpretaciones de la persona afectada, esto significaría que las únicas interferencias legítimas del Estado serían aquellas en que el Estado atiende a los intereses y opiniones que tiene la gente afectada sobre cómo empeorar su propia vida. Una idea que parece notablemente absurda.⁷²⁰ Parece, por lo tanto, que las personas tienen que sufrir, necesariamente la dominación arbitraria del Estado en

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁷²⁰ “¿Cómo podemos concebir a las interferencias como empeorando las cosas para la persona sobre la que se interfiere si están bajo el control de la persona interferida?” “How can we conceive of interferences as making things worse for the interfered-with person if they are under the control of the interfered-with person?” Philip Schink, “Freedom, Control and the State”, en *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, editado por Andreas Niederberger y Philip Schink (Edimburgo: Edimburgh University Press, 2013), p. 222.

aquellas interferencias que afecten a sus elecciones, es decir una interferencia que no atiende a sus intereses, tal como ellos los entienden. Por lo tanto, es imposible que el Estado promueva para todos sus ciudadanos la libertad como no-dominación, puesto que en cada interferencia que realice estará sometiendo a dominación arbitraria a aquellos cuyas elecciones se ven afectadas por la misma. Lo que estará consiguiendo, si es efectivo, es monopolizar el poder de dominación sobre sus ciudadanos.

De hecho, una de las contradicciones más graves de esta teoría afecta a la imposibilidad de luchar contra la dominación en los términos que el propio Pettit establece. Como vimos, la interferencia estatal está justificada, siempre y cuando, atienda a los intereses de los afectados por la misma. Al mismo tiempo esta interferencia estatal es clave a la hora de luchar contra la dominación privada. El problema es que todo intento de luchar de esta manera contra la dominación privada incrementará, necesariamente, la dominación pública. Para poder intervenir, el Estado necesita un aparato burocrático que cuente con amplios poderes para implementar sus intervenciones. Pero esto significa que existe la posibilidad de que se use la coerción estatal de una forma que contravenga los intereses de las personas. Toda existencia del poder público, y, por supuesto, también su ampliación, significa la posibilidad de que se produzca una interferencia arbitraria. Esta mera posibilidad significa, a su vez, la existencia de dominación puesto que, según Pettit, no es necesario que se produzca de forma efectiva una interferencia arbitraria para que exista dominación, sino que la mera posibilidad de que llegue a producirse es un signo de dominación. El diseño institucional que defiende Pettit confirma que su teoría promueve el incremento de la dominación pública, entendida en sus propios términos. Veamos por qué.

Las instituciones republicanas que defiende Pettit conformarían lo que denomina una democracia contestataria, es decir, una democracia que disponga de los mecanismos adecuados para que los ciudadanos puedan protestar cuando consideran que las decisiones adoptadas no tienen en cuenta sus intereses, tal y como ellos los entienden. Esto significa que el control de la dominación se produce después de que se lleven a cabo las interferencias. Los ciudadanos protestan *a posteriori*, cuando creen que las decisiones afectadas no tienen en cuenta sus intereses. Además, existe, en principio, la posibilidad de que se reconozca que tales protestas son acertadas y que las interferencias emprendidas suponían un ejercicio de dominación. Pero esto significa, por lo tanto, que el Estado tiene la capacidad continua para interferir de forma

arbitraria sobre la vida de sus ciudadanos. Esta posibilidad es identificada expresamente por Pettit como un signo de dominación, y es, de hecho, una de las acusaciones que arroja de forma continua contra los defensores de la idea de la libertad como no interferencia. Por lo tanto, y de una forma contraria a sus propios objetivos declarados, la teoría de Pettit está promoviendo el incremento de la dominación pública sobre los ciudadanos. Cualquier incremento del poder estatal, cualquier incremento de su capacidad de interferencia supone a su vez un incremento de esta posibilidad de ejercer dominación. Cuando Pettit declara que quiere incrementar el ámbito de actuación del Estado está socavando los cimientos sobre los que se asienta su propia construcción teórica.

Por último, tampoco se sigue de la concepción de la libertad como no-dominación el tipo de diseño institucional que Pettit defiende. De hecho, la defensa de la libertad como no-dominación puede ser promovida de una forma más eficiente a través de un conjunto de instituciones y medidas muy diferentes a las que prefiere Pettit. Robert S. Taylor sostiene que los autores neo-republicanos confían de forma predominante en soluciones políticas a los problemas del poder arbitrario en la esfera social, económica y política. Este modelo, que Taylor denomina el modelo político del republicanismo, carece de cualquier esfuerzo encaminado a explorar formas no políticas alternativas de limitar el poder arbitrario y se olvida de la rica tradición histórica del republicanismo comercial, que veía en la sociedad comercial en general y en los mercados competitivos en particular, medios adecuados para la limitación del poder arbitrario, que dependían más de un buen diseño institucional que de una ciudadanía virtuosa.

La idea principal de Taylor es que los mecanismos políticos en los que piensa Pettit para reducir la dominación plantean el serio peligro de producir un incremento global no deseado de la misma. Al confiar en soluciones políticas y en la interferencia del gobierno para la reducción de la dominación privada se corre el riesgo de incrementar la dominación pública. Los amplios poderes que las organizaciones burocráticas y los reguladores necesitan para garantizar que se cumplen sus medidas suponen la posibilidad de incrementar el poder arbitrario del gobierno. Esta dominación no requiere que los reguladores públicos lleguen realmente a abusar de su poder sino simplemente que tengan la habilidad para hacerlo y esto va a pasar si tenemos en cuenta los amplios poderes de vigilancia y compulsión que necesitan para hacer efectivas sus medidas.

Según Taylor, un mecanismo mucho más eficaz para reducir la dominación sin incurrir en los riesgos que suponen las medidas políticas de Pettit consiste en fortalecer la posibilidad de salida institucional. La posibilidad de escoger entre una variedad de proveedores potenciales de servicios y de abandonar relaciones para entrar de nuevo al mercado cuando tales relaciones se muestren insatisfactorias es el mejor mecanismo para proteger a los participantes del poder arbitrario. La existencia de mercados competitivos tanto para las relaciones matrimoniales, como para el trabajo y los bienes y para los servicios provistos por las autoridades públicas, que faciliten la salida de los participantes cuando estos no están satisfechos con los resultados y permitan la posibilidad de escoger entre otros proveedores alternativos de los mismos servicios, promueve la reducción de la dominación sin incurrir en el riesgo de incrementar la dominación pública que padecen las medidas del modelo político del republicanismo. Tal y como dice Taylor:

El mercado puede ser, en última instancia, un mejor amigo para los más vulnerables que el foro, por más contraintuitiva que resulte, sin duda, esta posibilidad para los progresistas de todo tipo.⁷²¹

Así, por ejemplo, en un mercado competitivo empleadores y empleados pueden contratar libremente para establecer limitaciones al poder de despedir y, se puede esperar que aparezca una diversidad de propuestas y diseños diferentes. Este modelo es mucho más sensible a las predilecciones personales, y por lo tanto a los intereses de las personas tales como ellas las perciben, que el sistema único impuesto por la teoría republicana.⁷²²

Si llevamos el razonamiento de Taylor a sus conclusiones lógicas, la defensa anarquista de un sistema policéntrico sería, en realidad, la mejor opción para la consecución del ideal republicano, pues tal sistema está basado en la competencia institucional, el desarrollo no coercitivo de mecanismos institucionales para la gestión de bienes comunales,⁷²³ y la posibilidad de recurrir a proveedores alternativos de todo tipo de bienes y servicios, lo que constituye el

⁷²¹ "The market may ultimately prove to be a better friend to the most vulnerable than the forum, as counterintuitive as this possibility will undoubtedly be for progressives of all stripes." Robert S. Taylor, *Exit Left. Markets and Mobility in Republican Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2017), p. 26.

⁷²² George Brennan y Loren Lomasky, "Against Reviving Republicanism", *Politics, Philosophy and Economics* 5, no. 2 (2006): 246-247.

⁷²³ Según Albert Weale, los sistemas institucionales de gestión de recursos comunes identificados por Ostrom encarnan los ideales republicanos de deliberación democrática entre agentes que disponen de un poder similar. Albert Weale, *Democratic Justice and the Social Contract* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 47-51. Ver también, Richard Bellamy, "Which Republicanism, Whose Freedom?", *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 671.

mejor mecanismo para evitar la dominación. Parece, entonces, que no podemos justificar al Estado partiendo de esta perspectiva. Pero antes de descartar las ideas de Pettit, vamos a estudiar algunas modificaciones que desarrolló este autor en relación con su ideal de la no-dominación y la legitimidad del Estado.

4. LA LEGITIMIDAD REPUBLICANA

En trabajos posteriores, Pettit va a desarrollar una teoría de la legitimidad republicana que, introduce algunas modificaciones en su obra, especialmente en lo relativo a las nociones de la justificación y la legitimidad de un Estado. Pettit hace ahora una distinción más clara entre dos ideales diferentes relacionados con la imposición estatal del orden social. Por un lado, estaría la cuestión de la justicia, que determinaría si el orden impuesto está justificado. Por el otro, la cuestión de la legitimidad, que determinaría si está justificada la imposición coercitiva de ese orden, es decir, la manera en la que el Estado ejerce su monopolio de la fuerza.⁷²⁴ La primera cuestión se ocupa de las relaciones horizontales entre los ciudadanos, mientras que la segunda se ocupa de las relaciones verticales entre los ciudadanos y su Estado.⁷²⁵ Para Pettit, la legitimidad se consigue cuando la coerción ejercida por el Estado es consistente con la continuidad de la libertad como no-dominación de sus ciudadanos. Esa coerción será no dominadora cuando esté controlada por ellos:

La cuestión de la legitimidad se entiende mejor como la cuestión sobre si la coerción estatal de los ciudadanos es consistente con su continua libertad. Sean cuales sean sus fallos en otros ámbitos, un régimen que preserva esta libertad debería contar como más legítimo que un rival que no lo hace. [...] si la ciudadanía controla la interferencia del Estado...entonces esa interferencia no contará como dominadora y el Estado no privará a la gente de libertad.⁷²⁶

⁷²⁴ Según Lovett, Pettit utiliza la noción de legitimidad para referirse a la justicia de las instituciones políticas, es decir, para referirse a aquellos aspectos de la justicia que no cubre la idea de justicia social. Frank Lovett, "Civic Republicanism and Social Justice", *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 690.

⁷²⁵ Philip Pettit "Legitimacy and Justice in Republican Perspective", *Current Legal Problems* 65 (2012): 60.

⁷²⁶ "The question of whether a state is legitimate is best taken as the question of whether state coercion of citizens is consistent with their continuing freedom. Whatever its failures in other respects, a regime that preserves this freedom would be bound to count as more legitimate than a rival that doesn't. [...] if the citizenry control the interference of the state...then that interference will not count as dominating and the state will not deprive

Como podemos comprobar, el uso que hace Pettit de la noción de legitimidad es bastante más parecido a lo que venimos denominando justificación:

Tal y como uso el término, el problema de la legitimidad es el de justificar moralmente la manera en que un Estado ejerce el monopolio del poder sobre sus...ciudadanos.⁷²⁷

Es decir, en el esquema de Pettit habría dos tipos diferentes de justificación: la referida al orden social impuesto por el Estado, que se justifica mediante la idea de justicia social, y la referida a la imposición de ese orden, que se justifica mediante el control ciudadano de la interferencia estatal. La legitimidad, así entendida, es diferente de la cuestión de si el Estado tiene o no el derecho exclusivo, fundamentado sobre una base independiente, de imponer leyes y cobrar impuestos.⁷²⁸ A su vez, según Pettit la obligación política, es decir, la noción correlativa con este tipo de legitimidad, no consiste en la obligación de los ciudadanos de obedecer las leyes del Estado al que pertenecen, sino en la obligación condicional de mantenerse dentro de los límites del sistema en caso de que se opongan a alguna ley en particular.⁷²⁹

¿Cómo es compatible el uso de la coerción que realiza el Estado, para obligar a los ciudadanos a pagar impuestos y cumplir las leyes, con su libertad? La respuesta republicana, según Pettit, es que la coerción estatal será legítima cuando la interferencia estatal esté controlada por los ciudadanos, lo que requiere de un Estado democrático.⁷³⁰ Según Pettit, una interferencia puede ser no dominante si está controlada por aquel sobre el que se ejerce (por ejemplo, las

people of freedom." Philip Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 301.

⁷²⁷ "As I use the term, the problem of legitimacy is that of morally justifying the way a state exercises monopoly power over its...citizens...most of us think that it is at least posible for states to wield political power in a more or less legitimate or justifiable way and the challenge is to identify what would make for their legitimacy." Philip Pettit, "The Control Theory of Legitimacy", en *Legitimacy: The State and Beyond*, editado por Wojciech Sadurski, Michael Sevel y Kevin Walton (Oxford: Oxford University Press, 2019), p. 7.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 11. Pettit dice que, en algunos casos, los ciudadanos deben mantenerse dentro del sistema incluso cuando el régimen no sea legítimo, siempre y cuando sea *legitimable*, es decir, cuando exista una mayor probabilidad de que se convierta en legítimo tratándolo como si ya lo fuera que iniciando una revolución. Paul Patton dice que esta idea se acerca demasiado a nociones hipotéticas de la legitimidad, puesto que se aleja de lo que ocurre en el mundo real para centrarse en aspectos contrafactuales. Paul Patton, "Political Legitimacy", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 6 (2015): 667. Pettit, sin embargo, cree que no ocurre tal cosa, ya que el juicio sobre la posibilidad de legitimar un Estado sería, simplemente, un juicio probabilístico como el que se realiza, por ejemplo, en cualquier análisis de coste-beneficios. Philip Pettit, "On the People's Terms: A Reply to Five Critiques", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 6 (2015): p.692.

⁷³⁰ Pettit, "Legitimacy and Justice in Republican Perspective", pp. 71-74.

interferencias de alguien contratado por otra persona para tomar decisiones financieras en su lugar). Estas interferencias pueden ser detenidas o alteradas por las personas que las sufren.⁷³¹ Pettit afirma, sin embargo, que no es posible detener la interferencia estatal. No sólo es esta una opción que el Estado no ofrece, sino que no tenemos más alternativa que pertenecer al mundo político, es decir, estar sujetos a la jurisdicción de algún Estado.⁷³² Esto, sin embargo, no constituye dominación porque no es responsabilidad de ningún Estado particular: se debe a condiciones inevitables que no dependen de ninguna voluntad. En este sentido, esta constricción a la que están sometidas las personas es, según Pettit, similar a la que provoca la gravedad.⁷³³ El hecho de que todo el planeta esté ocupado por Estados es una condición histórica no causada por ningún Estado concreto.⁷³⁴ Según Pettit:

Es parte de la condición histórica humana que no tengas otra opción más que vivir bajo el gobierno del Estado, de tal manera que eso no significa en sí mismo que estés dominado por el Estado.⁷³⁵

Para Pettit, la interferencia estatal tampoco es dominante, aunque una persona no pueda influir en ella unilateralmente y tenga que participar con los demás ciudadanos en el control democrático. Para que el control sea adecuado debe contar con dos elementos: influencia, es decir, la capacidad de producir una diferencia sobre el transcurso del proceso, y dirección, es decir, que esa influencia siga un patrón preconcebido o preferido.⁷³⁶ Para esto, el control debe cumplir tres condiciones. Debe ser: 1) individualizado (cada persona tiene una parte igual del control); 2) incondicionado (la influencia de la gente no depende de la buena voluntad del gobernante) y, 3) eficaz (la influencia es lo suficientemente alta como para poder producir resultados). Cuando una democracia cumple estas condiciones, el Estado será legítimo.⁷³⁷

Las ideas de Pettit, sin embargo, no superan un análisis crítico. En primer lugar, la afirmación de la ausencia de dominio de los Estados debido a su condición histórica no tiene sentido. Estlund señala que podemos imaginar un mundo gobernado por bandas de criminales. El mero

⁷³¹ *Ibid.*, p. 73.

⁷³² *Ibid.*, p. 75.

⁷³³ *Ibid.*, p. 76.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁷³⁵ "It is part of the human historical condition that you have no choice but to live under state rule, so that does not in itself mean that you are dominated by the state." *Ibid.* Ver también, Philip Pettit, "On the People's Terms: A Reply to Bellamy, Levy and Lovett", *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 702.

⁷³⁶ Pettit, "Legitimacy and Justice in Republican Perspective", p. 78.

⁷³⁷ *Ibid.*, pp. 79-82.

hecho de que, en ese mundo, todas las personas se encontrasen sometidas a alguna de esas bandas no implicaría la ausencia de dominio, y lo mismo se puede decir de los Estados actuales en el mundo real.⁷³⁸ En segundo lugar, según Robin Douglass, para que el hecho de vivir bajo la jurisdicción de los Estados constituyese una necesidad similar a la de vivir sometidos a la gravedad, habría que demostrar que ninguna otra forma de asociación humana es posible. Pero esto no es cierto, históricamente. Por lo tanto, si existen otras alternativas y estas no se pueden poner en funcionamiento por culpa (aunque sea parcialmente) de los Estados, entonces, estos constituyen un poder dominante.⁷³⁹ Ya examinamos en páginas anteriores la existencia de alternativas. Pero, además, el propio Pettit analiza brevemente la posibilidad de un sistema impersonal de normas que aparezca de forma evolutiva y espontánea, siguiendo un proceso de mano invisible. Tales normas no supondrían la imposición de ninguna voluntad dominadora, por lo que no vulnerarían la libertad como no-dominación.⁷⁴⁰ Sin embargo, este autor descarta este tipo de sistemas no estatales por la baja probabilidad que existe, según él, de que identifiquen correctamente las libertades básicas y las defiendan de una forma efectiva. De aquí deduce que el Estado es imprescindible para conseguir un orden social justo.⁷⁴¹ Sobre este razonamiento podemos destacar varios problemas. En primer lugar, Jacob Levy identifica una importante asimetría: aunque fuese cierto que existe una baja probabilidad de que las alternativas no estatales defiendan adecuadamente la justicia, la probabilidad de que los Estados identifiquen y defiendan adecuadamente los requerimientos de la justicia también es baja, si atendemos al registro histórico. Pettit realiza, así, una comparación asimétrica sobre la defensa de un orden social justo en los dos tipos de sistemas. “La mera posibilidad del lado del Estado se contrasta asimétricamente con la improbabilidad del lado de los actores no estatales.”⁷⁴² Por lo tanto, la conclusión de Pettit, no se sigue.⁷⁴³ En segundo lugar, de acuerdo con Pettit, la justicia y la legitimidad pueden separarse analíticamente, de tal forma que puede ocurrir que Estados legítimos no proporcionen justicia adecuadamente.⁷⁴⁴ Este mismo razonamiento debe

⁷³⁸ David Estlund, “On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy, by Philip Pettit”, *Australasian Journal of Philosophy* 92, no. 4 (2014): 801.

⁷³⁹ Robin Douglass, “Control, Consent and Political Legitimacy”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19, no. 2 (2016): 127.

⁷⁴⁰ Pettit, *On the People’s Terms*, p. 134.

⁷⁴¹ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁷⁴² Jacob T. Levy, “Coherence, Consistency, Equality: On Pettit’s Republican Democracy”, *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 681-682.

⁷⁴³ Esto suponiendo, además, que Pettit identifica correctamente las demandas de la justicia, cosa que ya hemos puesto en duda en la sección previa.

⁷⁴⁴ Pettit, *On the People’s Terms*, p. 300.

ser aplicado a los sistemas no estatales: incluso aunque no proporcionen justicia de forma adecuada, seguirían siendo legítimos, desde el punto de vista del propio Pettit. Además, puede ponerse en duda que los Estados democráticos tengan legitimidad. Algunos autores critican la retórica del control que emplea Pettit. No podemos hablar propiamente de control cuando nos referimos a los mecanismos democráticos de los Estados grandes. Al existir una dispersión tan enorme del control (debido a la limitadísima influencia del voto individual) éste deja de tener capacidad causal de influir sobre las interferencias.⁷⁴⁵ Como el voto individual tiene tan poca influencia, la imposición de una ley que va contra la voluntad de una persona debería seguir contando, en los términos de Pettit, como la imposición de una voluntad ajena y, por lo tanto, como dominación.⁷⁴⁶ Además, para evitar la dominación horizontal de unos ciudadanos sobre otros (*dominium*), el Estado utiliza la ley criminal. A su vez, debe implementar medidas de justicia social. Pero, para hacer todo esto, el Estado necesita poderes de interferencia, que pueden convertirse en dominación vertical sobre los ciudadanos (*imperium*). Los ciudadanos controlan la interferencia estatal, impidiendo que se convierta en dominación, mediante las instituciones de la democracia representativa y, también, mediante la protesta, la desobediencia civil, etc. Pero, como afirma Thomas Simpson, esto convierte a la libertad republicana en un ideal imposible. Los ciudadanos controlan al Estado coordinándose entre ellos para resistir. Pero, si pueden hacer esto, también pueden coordinarse entre ellos, para dominar a otros, por lo que el Estado no evitaría el *dominium*.⁷⁴⁷ Por el contrario, si no pueden coordinarse entre ellos, no pueden controlar al Estado, por lo que no evitarían el *imperium*:

Para que la gente sea libre de la dominación del gobierno, debe tener el poder de resistir. Pero, si tiene este poder, también debe tener el poder de dominar a cualquier individuo. Hay, por lo tanto, una contradicción en el corazón del republicanismo de Pettit: los ciudadanos deben ser poderosos, pero también deben no serlo. Los ciudadanos individuales son dominados, o bien por el Estado, o bien por la gente.⁷⁴⁸

⁷⁴⁵ Schink, "Freedom, Control and the State", pp. 226-227.

⁷⁴⁶ Mathew Oliver, "Freedom on the People's Terms: The Problem of Democratic Domination", *Social Theory and Practice* 39, no. 4 (2013): 676.

⁷⁴⁷ Philip Schink, por ejemplo, cree que la teoría de Pettit no serviría para reducir la dominación, puesto que agentes poderosos y grupos de interés podrían utilizar los mecanismos de contestación para eliminar o bloquear las reformas y defender el *statu quo*. Philip Schink, "On the People's Terms: A republican Theory and Model of Democracy", *The Philosophical Review* 126, no. 1 (2017): 145.

⁷⁴⁸ "For the people to be free from domination by the government, they must have the power to resist it. But if they have this power, they must also have the power to dominate any individual. There is thus a contradiction at the heart of Pettit's republicanism: the citizens must be powerful, but they also must not be. Individual citizens

Por lo tanto, si esta crítica, es correcta, es imposible que el Estado sea, a la vez, justo y legítimo. Tomando en consideración todas estas precisiones, una comparación adecuada entre las alternativas no estatales que analiza Pettit y el Estado sería la siguiente: existe una baja probabilidad de que el Estado sea justo, pero en caso de que lo sea no podrá ser legítimo (porque la proscripción de las alternativas es una forma de dominación, por la inadecuación del control democrático, y por la imposibilidad de la justicia y la legitimidad estatal.) A su vez, existe una baja probabilidad de que las alternativas no estatales sean justas, pero serán, necesariamente, legítimas. Parece claro, por lo tanto, que la superioridad normativa corresponde a las alternativas no estatales, que son las únicas que pueden aspirar a disponer tanto de justicia como de legitimidad. Por estos motivos la teoría de Pettit no sirve para fundamentar la legitimidad de los Estados ni la obligación política de los ciudadanos, en el sentido que él mismo adjudica a estos términos.



are dominated either by the state or by the people.” Thomas Simpson, “The Impossibility of Republican Freedom”, *Philosophy & Public Affairs* 45, no. 1 (2017): 27.



CAPÍTULO 7. LAS TEORÍAS PLURALISTAS

1. INTRODUCCIÓN

Las teorías que hemos examinado hasta el momento descargan el peso de la legitimidad estatal sobre un principio fundamental encargado de realizar todo o la mayor parte del trabajo. Sin embargo, el último tipo de aproximación para la defensa de la autoridad política que vamos a analizar hace descansar la legitimidad de los Estados y la correspondiente obligación política de sus ciudadanos sobre una multiplicidad de principios. Vamos a estudiar algunos modelos pluralistas de la obligación política y el modelo de la ‘legitimidad compleja’ de Beetham y Máiz. Estos modelos parten de la idea de que la legitimidad y la obligación política dependen de una pluralidad de dimensiones que añaden una mayor complejidad al proceso de justificación de las decisiones estatales.

2. LAS TEORÍAS PLURALISTAS DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

Existen dos estrategias principales para la fundamentación de la obligación política sobre una pluralidad de principios: la acumulación y la combinación. La primera estrategia selecciona varios de los principios teóricos que hemos estudiado y señala que cada uno de ellos afecta a un grupo diferente de personas. La acumulación de todos ellos permitiría considerar que toda la población, o una gran parte de ella, está sometida a la obligación política. La segunda estrategia, por su parte, señala que la obligación política de los ciudadanos deriva del trabajo combinado de dos o más de estos principios funcionando simultáneamente.

El modelo pluralista de la obligación política de Jonathan Wolff es un ejemplo de la estrategia acumulativa. Wolff rechaza algunas de las principales asunciones que, según él, caracterizan al

pensamiento político contemporáneo en torno a la obligación política. Estas asunciones serían, en primer lugar, que la carga de la prueba corresponde a los defensores de la autoridad del Estado; en segundo lugar, que la obligación política de los ciudadanos debe descansar en un único argumento o principio de justificación; en tercer lugar, que debe probarse una obligación política universal, es decir, que afecte a todos y cada una de las personas que viven en el territorio de un Estado; y, por último, que todos los ciudadanos poseen un mismo nivel de obligación (Wolff denomina a estas asunciones, respectivamente, la carga de la prueba, la singularidad, la universalidad y la uniformidad).⁷⁴⁹ Según Wolff no existe ningún motivo por el que debamos aceptar que las obligaciones deban justificarse mediante un único principio, o que todos los ciudadanos tengan que tener exactamente las mismas obligaciones (algunos de ellos podrían estar sujetos a una obligación más estricta que otros) e incluso, pueden existir algunos ciudadanos que no tengan ningún tipo de obligación: sería suficiente que una gran cantidad de ellos la tuviesen para justificar de forma general al Estado. Wolff denomina al modelo que rechaza esas asunciones, el modelo pluralista de la obligación política, que, en su forma más simplificada, afirmaría lo siguiente:

1. Una obligación de obedecer una ley particular puede tener más de un fundamento o justificación.
2. La obligación de obedecer diferentes leyes puede tener diferentes fundamentos.
3. Ciertos fundamentos de obligación podrían aplicarse sólo a un subconjunto de ciudadanos⁷⁵⁰

Según Wolff, es posible desarrollar una concepción plausible de la obligación política que aproveche las aportaciones de los tres principales tipos de teorías desarrolladas hasta el momento: las teorías racionales, de la reciprocidad y de la razonabilidad. Las primeras serían aquellas que fundamentan la legitimidad de un sistema en el hecho de que promueve el interés propio de cada individuo. Las segundas, fundamentarían la legitimidad sobre la idea de realizar

⁷⁴⁹ Jonathan Wolff, "Pluralistic Models of Political Obligation", *Philosophica* 56, no. 2 (1995): 10. Por lo que respecta a la asunción de la carga de la prueba ya hemos explicado los motivos por los que no debe rechazarse.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

un pago debido por los beneficios recibidos. Finalmente, las teorías de la razonabilidad apelarían a ideas de justicia que no pueden ser reducidas a los dos principios anteriores.⁷⁵¹

El uso de estos tres tipos distintos de teorías permitiría dar cuenta de la justificación de los diferentes tipos de leyes estatales de una forma que no podría conseguir el uso de un único principio de justificación. Así, determinadas ramas del gobierno proveen de mecanismos de defensa y protección para los ciudadanos, tanto de amenazas exteriores como interiores. Estos servicios quedarían justificados sobre la base del interés propio, que fundamentaría también la obligación de obedecer las leyes relacionadas con los mismos. Por otra parte, el gobierno se ocupa también de la provisión de bienes públicos de los que se benefician todos sus ciudadanos. Estas actividades quedarían justificadas por recurso al principio de equidad. Además, el gobierno ofrece algunos bienes de los que sólo se benefician directamente *algunos* de sus ciudadanos (por ejemplo, la educación pública superior). Estos bienes podrían justificarse por recurso a principios de justicia redistributiva, si benefician a los más desfavorecidos, o bien por el principio de la equidad, si, de forma indirecta, acaban beneficiando a toda la población. Por último, otro tipo de medidas se justificarían mediante principios de justicia, si se consideran apropiadas para conseguir un mundo más justo.⁷⁵²

Aunque las ideas de Wolff sobre la posibilidad de fundamentar la obligación política sobre una pluralidad de principios que afecten de forma diferente a distintos subconjuntos de ciudadanos sean perfectamente plausibles, los principios que utiliza no son capaces de generar obligaciones políticas por sí mismos en sus respectivos ámbitos, por lo que ninguno de ellos contribuiría a legitimar a los Estados existentes. Este es el principal problema que padece la estrategia acumulativa: si se pone en cuestión la capacidad de generar obligaciones de cada uno de los principios, individualmente considerados, su acumulación no tendría ningún efecto. Ya

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 8. Esta división se corresponde de una forma bastante directa con la que planteamos en el argumento de la Amenaza Catastrófica. Las teorías racionales se corresponderían con las justificaciones ofrecidas sobre la inevitabilidad o superioridad del Estado para resolver los problemas de coordinación y cooperación social. Las teorías recíprocas son uno de los tipos de las teorías ofrecidas sobre la legitimidad y la obligación política. Por último, las teorías de la razonabilidad se corresponden con las justificaciones morales del Estado. De hecho, los principios racionales y los de razonabilidad se corresponderían mejor con lo que denominamos justificación del Estado que con la obligación política. El propio Wolff reconoce que existen dificultades para derivar una obligación moral de obedecer desde los principios racionales de justificación y que estos, más bien, ofrecerían a los ciudadanos razones prudenciales indirectas para obedecer. *Ibid.*, p. 21. De la misma forma, como ya vimos, es muy dudoso que los principios de razonabilidad sean capaces de generar obligaciones políticas hacia un Estado en particular.

⁷⁵² *Ibid.*, pp. 20-21.

examinamos anteriormente los argumentos que ponen en cuestión lo que Wolff denomina principios racionales y de reciprocidad y también criticamos algunas de las teorías de la justicia empleadas para justificar al Estado. Por lo tanto, ahora sólo vamos a ofrecer una crítica a algunas de las ideas específicas de Wolff sobre la justificación del Estado basada en la justicia.

Wolff asume que las personas tienen una obligación de ayudar a sus semejantes que deriva de principios de justicia. También asume que esas obligaciones no pueden cumplirse de una forma aceptable sin la acción del Estado, cuya labor es esencial para recoger información y coordinar las respuestas adecuadas. Por último, asume que esas obligaciones pueden ser legítimamente impuestas por otros. Según él, esas tres asunciones nos llevan a considerar al Estado como la agencia adecuada de imposición de tales obligaciones sobre todas las personas y, por lo tanto, a aceptar las medidas de redistribución de la riqueza que el Estado determine. Estas obligaciones afectarían incluso a aquellos que no estuviesen sujetos por las obligaciones derivadas de los otros dos principios.⁷⁵³

Por supuesto, cada una de las tres asunciones de Wolff es controvertida y puede ser puesta en cuestión. Pero el principal problema para el argumento de Wolff es que, incluso aunque aceptásemos esas tres asunciones, no se seguiría la conclusión de la legitimidad del Estado. Supongamos que el Estado es esencial para desarrollar la función de coordinación y recopilación de información que permite el adecuado cumplimiento de las obligaciones de justicia. Dada la tercera de las asunciones, cualquier persona o grupo tendría legitimidad para imponer esas obligaciones a los demás, con la condición de que utilizara la información suministrada por el Estado y respetara sus indicaciones de coordinación. Además, y dado que el Estado, puede, en un momento determinado, incumplir las obligaciones de la justicia, cualquier persona o grupo estaría legitimado para obligar al Estado a su cumplimiento. Por lo tanto, no podría existir, de acuerdo con estas condiciones, una obligación exclusiva de obedecer al Estado en cuestiones de justicia, como mucho existiría la obligación moral de utilizar su información y seguir sus recomendaciones de coordinación a la hora de imponer los deberes derivados de la justicia.

La segunda de las estrategias, la de la combinación, parece, inicialmente, útil para evitar un problema que afecta al principio de la equidad. Incluso aunque aceptemos que una persona se

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 24.

comporta de forma irracional al creer que no necesita (o que puede obtener de otra manera) los bienes públicos provistos por el Estado, de ahí no se sigue, necesariamente, que esa persona se esté comportando de una forma inmoral. Para demostrar eso, es necesario ofrecer, además, razones que apoyen la idea de que las personas están moralmente obligadas a promover racionalmente su propio bienestar (o el de su comunidad).⁷⁵⁴ Una respuesta a este problema consiste en afirmar que esa obligación moral deriva de las obligaciones asociativas que nos unen a los demás miembros de nuestra comunidad. Otra respuesta es que deriva de nuestro deber natural de defender la justicia. Vamos a examinar ambas perspectivas.

Patricia Smith combina la idea de obligaciones asociativas con el principio de la equidad. La obligación de pagar impuestos se justificaría mediante estas dos nociones. Las personas necesitan vivir en comunidades, que requieren de la cooperación de sus miembros para su existencia, y, por lo tanto, están obligadas a contribuir de forma equitativa para la promoción del bien común.⁷⁵⁵ Así, uno estaría obligado a pagar impuestos, siempre y cuando estos sean necesarios para promover el bien común de la comunidad a la que uno pertenece y, siempre y cuando representen una contribución equitativa de la carga total.⁷⁵⁶ Gregory, por su parte, combina la noción de obligaciones asociativas y la noción de bien común, redefinida como una teoría de la obligación basada en la equidad, para articular una teoría comunal de la obligación política. El bien común se entiende como la autorrealización mutua de las personas, que sólo se puede lograr en una comunidad de principios como la que describe Dworkin. Ese tipo de comunidad es un auténtico esquema de cooperación, y dado que el Estado permite el funcionamiento de ese esquema, el Estado promueve el bien común. La provisión de ese bien público (las condiciones necesarias para la autorrealización mutua) genera obligaciones de equidad a las personas, que están, por lo tanto, sujetas, a obligación política hacia sus Estados.⁷⁵⁷ Ahora bien, ¿qué aporta, específicamente, la combinación de estos principios? El rasgo característico de estas teorías es la afirmación de que el cumplimiento de nuestras obligaciones asociativas depende de la provisión de bienes públicos proporcionados por el Estado. El principal problema que tienen estas aproximaciones es que deberían demostrar que el Estado

⁷⁵⁴ David Lefkowitz, "The duty to Obey the Law", p. 587.

⁷⁵⁵ Paul Harris también afirma que las personas están obligadas a obedecer la ley porque (y en la medida en que) esta institución proporciona las condiciones mediante las cuales es posible desarrollar una vida moral, condiciones que constituyen un verdadero bien común. Paul Harris, "The Moral Obligation to Obey the Law", en *On Political Obligation*, editado por Paul Harris (Londres: Routledge, 1990), p. 164.

⁷⁵⁶ Patricia Smith, *Liberalism and Affirmative Obligation* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), p. 180.

⁷⁵⁷ Gregory, "Ronald Dworkin, T. H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation", pp. 200-211.

es la única manera posible de garantizar las condiciones que permitan la promoción del bien común. En caso contrario, es decir, si existen mecanismos alternativos para la promoción del bien común, las personas podrían cumplir las obligaciones que tienen hacia su comunidad de una forma diferente a la que implica la obediencia a la ley estatal y el pago de impuestos. Pero, si el Estado fuese imprescindible para proporcionar las condiciones que permiten la existencia de las comunidades, sería imposible que existiesen comunidades antes de la creación de los Estados. Esto, además de ser empíricamente falso, implicaría que la obligación política de los ciudadanos tiene que existir previa e independientemente de sus obligaciones asociativas. No podríamos explicar la obligación de obedecer al Estado para promover el bien de nuestra comunidad, cuando el Estado tendría que existir (y nosotros obedecer) antes de que pudiese haber una comunidad. Por lo tanto, esta combinación de principios no es capaz de fundamentar la obligación política.

La otra perspectiva es la que adopta Samantha Besson. Esta autora presenta una concepción mixta de la obligación política que combina los principios del deber natural y del consentimiento en una noción especial de la equidad. En primer lugar, tenemos la obligación de hacer lo que es justo. Pero esto sólo es posible en una sociedad donde existe la coordinación entre las personas, coordinación que sólo puede conseguir una entidad política territorial. La participación voluntaria en un esquema de cooperación que provee de coordinación legal nos ata a esa empresa cooperativa mediante obligaciones de equidad.⁷⁵⁸ Según Besson, es posible rechazar (y, por lo tanto, aceptar) bienes que no podemos evitar, siempre y cuando hayamos disfrutado de esos bienes intencionalmente y con conocimiento.⁷⁵⁹ En aquellos casos en que prefiramos obtener ciertos bienes por nuestros propios medios, en lugar de obtenerlos mediante un esquema de cooperación, la provisión estatal de bienes públicos no generaría obligaciones de equidad. Sin embargo, Besson considera que los casos en que las personas prefieren no cooperar son raros en las sociedades modernas, donde muchos de estos bienes no pueden obtenerse individualmente. De la misma forma, esta aceptación se realiza con conocimiento, puesto que los ciudadanos se dan cuenta (si no son negligentes) de que los reciben y de que es el esquema de cooperación el que los proporciona.⁷⁶⁰ Esta autora, sin embargo, muestra una

⁷⁵⁸ Samantha Besson, *The Morality of Conflict: Reasonable Disagreement and the Law* (Oxford: Hart Publishing, 2005), pp. 500-501.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 487.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, pp. 487-489.

clara confusión en su idea de la cooperación. Del hecho de que los ciudadanos prefieran obtener bienes públicos de una forma diferente a la provisión estatal no implica que deban actuar de forma individual y aislada para conseguirlos, sino que pueden recurrir a otros mecanismos institucionales no estatales, como demuestran los ejemplos ofrecidos por Elinor Ostrom. Además, el argumento de Besson no escapa al principal problema que sufren las concepciones del deber natural: el problema de la particularidad. Si, como afirma ella, tenemos un deber natural de hacer lo que es justo, y esto sólo es posible mediante una entidad política territorial que permita la coordinación (un Estado), entonces estamos obligados a crear un Estado mundial. En caso contrario, sería imposible que las relaciones entre los diferentes Estados (y entre sus respectivos ciudadanos) fuesen justas, lo que vulneraría nuestro deber natural. Una vez más, no es posible fundamentar la obligación política mediante esta teoría pluralista.

3. LA LEGITIMIDAD COMPLEJA DE BEETHAM Y MÁIZ

Según David Beetham, la legitimidad tiene un carácter multidimensional articulado en torno a tres elementos, que contribuyen a proporcionar razones morales a los subordinados para obedecer las directrices de los que ostentan el poder. En primer lugar, todo poder, para ser legítimo, debe funcionar de acuerdo con reglas establecidas. En segundo lugar, esas reglas deben justificarse por referencia a creencias compartidas. Por último, deben existir evidencias del consentimiento de los gobernados.⁷⁶¹

A esta división tripartita, Ramón Máiz, uno de los grandes teóricos contemporáneos del federalismo, añade otros dos elementos. Estos serían, respectivamente, el acuerdo sobre cuál es el pueblo o pueblos sobre los que actúa el poder del Estado y la existencia de mecanismos de contestabilidad que, mediante la deliberación e inclusión de los actores sociales, permitan la puesta en cuestión de las medidas adoptadas por los poderes públicos. Ambos conjuntos de elementos configurarían lo que Máiz denomina la ‘legitimidad compleja’.⁷⁶²

⁷⁶¹ David Beetham, *The Legitimation of Power* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1991), pp. 15-16. Para un análisis muy similar al de Beetham, ver Jean-Marc Coicaud, *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁷⁶² Ramón Máiz, “Poder, legitimidad y dominación”, en *Teoría Política: poder, moral, democracia*, editado por Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz (Madrid: Alianza Editorial, 2014), pp. 82-83.

Por lo que respecta a los tres elementos destacados por Beetham, el primero de ellos, es decir, la necesidad de que los actos de los que ostentan el poder sigan las reglas legales establecidas, es una condición necesaria pero no suficiente para la legitimación del poder. Dado que esas reglas van a suponer una relación de subordinación entre los que mandan y los que obedecen, que implica transferencia de recursos y limitación de la libertad, las propias reglas legales deben estar justificadas moralmente.⁷⁶³ Así Beetham dice que:

Por sí misma...la legalidad no puede proporcionar un criterio completamente adecuado o autosuficiente de legitimidad...las reglas no se pueden justificar a sí mismas simplemente porque son reglas, sino que requieren justificación por referencia a consideraciones que se encuentran más allá de ellas.⁷⁶⁴

La legitimidad de las normas depende de que estas sean justificables por referencia a creencias compartidas entre los dominados y los subordinados. En este sentido, dos son las cuestiones que se deben responder, la primera, sobre la fuente de la autoridad de las reglas, y, la segunda, sobre su contenido. La fuente de la autoridad puede ser externa (la voluntad divina, el derecho natural, o las leyes científicas) o interna (la tradición o el pueblo).⁷⁶⁵ Por lo que respecta al contenido de las reglas, se debe utilizar, por un lado algún principio de diferenciación mediante el que se distinguirá a los gobernantes de los gobernados y, por el otro, un principio de comunidad o interés común, que justificará las ventajas que los gobernados derivan de las reglas.⁷⁶⁶ Los principios de diferenciación justifican que unos tengan poder sobre otros sobre la base de sus cualidades de gobierno. Los más importantes son los adscriptivos, que detectan esas cualidades en el nacimiento de las personas (por ejemplo, el principio aristocrático) y los meritocráticos, que establecen que esas cualidades deben demostrarse a través de su ejercicio.⁷⁶⁷ Los principios de interés común, por su parte, justifican por qué debe existir esa diferencia entre gobernantes y gobernados, sobre la base de la necesidad o utilidad social. Ahora bien, según Beetham, la única forma de demostración de la existencia de un interés común entre dirigentes

⁷⁶³ Beetham, *The Legitimation of Power*, pp. 57-58.

⁷⁶⁴ "On its own...legality cannot provide a fully adequate or self-sufficient criterion for legitimacy...rules cannot justify themselves simply by being rules, but require justification by reference to considerations which lie beyond them." *Ibid.*, pp. 68-69.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, pp. 70-75.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 77.

y subordinados que no es paternalista es aquella que reconoce la fuente de la autoridad en el pueblo:

sólo aquí se encontrará el criterio para el bien público no en alguna revelación especial o conocimiento experto, sino en lo que el pueblo, libremente organizado, determina que es, ya sea directamente o a través de sus representantes. Sólo aquí se reconoce a aquellos sujetos al gobierno como jueces últimos de cuáles son sus intereses.⁷⁶⁸

Por último, la tercera dimensión de la legitimidad se refiere al consentimiento de los subordinados. Son las acciones específicas de los individuos, mediante las que expresan públicamente su aceptación voluntaria, las que confieren legitimidad al sistema de poder.⁷⁶⁹ Así, en las democracias modernas el consentimiento se confiere a través de la participación electoral y la elección entre diferentes políticas y partidos:

Ejerciendo una elección entre ellos se asegura el consentimiento expreso al gobierno así elegido: por parte de la mayoría, porque han votado por él; por parte de la minoría porque a través de la participación en la elección se asume que han demostrado su aceptación de las reglas mediante las cuales fue escogido el gobierno.⁷⁷⁰

Ahora bien, según Beetham, los diversos sistemas de poder no sólo se legitiman por referencia a determinadas creencias, sino que, además, tienden a crear las condiciones mediante las cuales generan las evidencias de su propia legitimidad. Así, un sistema puede estar legitimado por referencia a la competencia y al conocimiento especializado de sus dirigentes, pero, al excluir de los puestos de dirección a muchas personas, por referencia a este principio, evitan, precisamente, que adquieran las capacidades y el conocimiento necesario y que tengan oportunidades para demostrar su competencia. Según Beetham, esto significa que hay una jerarquía de principios de legitimación que sitúa en la cúspide normativa a aquellos sistemas

⁷⁶⁸ "only here is the criterion for the public good to be found not in some special wisdom, revelation or expert knowledge, but in what the people, freely organised, determine it to be, whether directly or through their representatives. Only here are those subordinate to government recognised as the ultimate judge of what their interests are." *Ibid.*, p. 89.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁷⁰ "Exercising a choice between them ensures express consent to the government that is so chosen: on the part of the majority, because they have voted for it; on the part of the minority, because by participating in the election they are assumed to have demonstrated their acceptance of the rules by which the government was chosen." *Ibid.*, p. 152.

que están menos expuestos a este ciclo de autojustificación. De esta forma, los principios normativamente superiores de legitimidad se corresponderían con el principio meritocrático de igual oportunidad de adquirir posiciones de poder y el principio de la soberanía popular, que concede a todos los ciudadanos el igual derecho a participar en la determinación de las reglas y los límites del poder. Sólo esos principios evitan los efectos condicionantes que las estructuras de poder tienen sobre las creencias y el consentimiento de la gente.⁷⁷¹

Parecería entonces que, dada esta argumentación, los sistemas democráticos pueden aspirar a una posición de superioridad normativa. Así, según Beetham, “la asamblea legislativa democrática debe tener un lugar preeminente en cualquier teoría de la legitimidad”.⁷⁷² Sin embargo, esta conclusión no está garantizada. De hecho, las características de los sistemas democráticos hacen que estén sometidos al ciclo de auto justificación de una forma particularmente pronunciada, en los tres niveles de la legitimidad destacados por este autor.

En primer lugar, en un sistema democrático, los organismos encargados de interpretar y decidir si el sistema se comporta de acuerdo con las reglas establecidas forman parte del sistema democrático. En casos conflictivos, la interpretación final sobre la adecuación a las reglas pertenecerá a instituciones del propio sistema. Es decir, que, literalmente, el propio sistema se justifica a sí mismo.⁷⁷³

⁷⁷¹ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁷⁷² “the democratic legislative assembly must have preeminent place in any normative theory of legitimacy”. *Ibid.*, p. 247.

⁷⁷³ Y eso, sin tener en cuenta los problemas derivados del estado de excepción, que permite a los Estados suspender sus propias normas: “Tomemos en consideración el caso del Estado Nazi. Tan pronto como Hitler tomó el poder (o, como deberíamos quizá decir más acertadamente, tan pronto como se le entregó el poder) ...proclamó el Decreto para la Protección del Pueblo y del Estado, que suspendía los artículos de la Constitución de Weimar referidas a las libertades personales. El decreto nunca fue derogado, por lo que, desde un punto de vista jurídico, todo el Tercer Reich se puede considerar un estado de excepción, que duró doce años. En este sentido, el totalitarismo moderno se puede definir como el establecimiento, por medio del estado de excepción, de una guerra civil legal que permite la eliminación física no sólo de adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que, por alguna razón, no pueden ser integrados en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado permanente de emergencia (aunque quizá no declarado en sentido técnico) se ha convertido en una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, incluyendo a los llamados democráticos.” “Let us take the case of the Nazi State. No sooner did Hitler take power (or, as we should perhaps more accurately say, no sooner was power given to him) than...he proclaimed the Decree for the Protection of the People and the State, which suspended the articles of the Weimar Constitution concerning personal liberties. The decree was never repealed, so that from a juridical standpoint the entire Third Reich can be considered a state of exception that lasted twelve years. In this sense, modern totalitarianism can be defined as the establishment, by means of the state of exception, of a legal civil war that allows for the physical elimination not only of political adversaries but of entire categories of citizens who for some reason cannot be integrated into the political system. Since then, the voluntary creation of a permanente state of emergency

Por lo que respecta a la justificación moral de las propias normas, el reconocimiento del pueblo como fuente de autoridad de las reglas lleva a considerar que su contenido siempre estará justificado. Dado que el criterio para decidir qué es el bien público es que este se determine a través de las instituciones democráticas (ya sea directamente, ya sea a través de representantes), el contenido de cualquier norma que salga de estas instituciones debe considerarse, necesariamente, justificado en todos los casos. El sistema democrático genera, de esta forma, las evidencias necesarias para la justificación del contenido de sus reglas de una forma total. La auto justificación es, así, completa. Como dice Álvaro d'Ors:

Según esa nueva mentalidad, basta legalizar el divorcio o el aborto para que nada se pueda objetar acerca de su legitimidad, ya que la ley – y hay que entenderlo bien: toda posible ley – no puede ser otra cosa que la expresión de la voluntad del pueblo. Es evidente así que resulta inútil buscar por ese camino una nueva ley universal superior a la concreta legalidad democrática de cada Estado. Y volvemos siempre al mismo resultado: la Democracia consecuente no puede menos de prescindir de la legitimidad; le basta la legalidad de la ley que determine en cada momento la voluntad popular del ‘pueblo soberano’.⁷⁷⁴

Por último, el principio del consentimiento expresado mediante elecciones está sometido, de una forma mucho más radical de lo que cree Beetham, al ciclo de auto confirmación, bien porque, implica, de forma lógica, que los ciudadanos siempre expresan su consentimiento, independientemente de sus creencias y de sus acciones, o bien porque fuerza a algunos ciudadanos a una participación indeseada. Como ya vimos anteriormente, todas las opciones que se le ofrecen a los ciudadanos en una votación se pueden justificar como expresión de su consentimiento, lo que hace conceptual y normativamente injustificable este principio. Si, voten o no voten, los ciudadanos expresan su consentimiento, hay que considerar que el sistema de poder ya dispone de antemano del mismo, luego las acciones de los ciudadanos son indiferentes y no podrían conferir ningún tipo de consentimiento al sistema. Por otro lado, si se considera que los ciudadanos que no votan no confieren su consentimiento, se cae en una serie de problemas. En primer lugar, no se podría decir que tal sistema es legítimo, puesto que está obligando, sin justificación moral, a la obediencia de ciertas personas que no confirieron su

(though perhaps not declared in the technical sense) has become one of the essential practices of contemporary states, including so-called democratic ones.” Giorgio Agambem, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p.2.

⁷⁷⁴ Álvaro d'Ors, *Ensayos de teoría política* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979), pp. 145-146.

consentimiento mediante sus acciones. Además, estas personas, al saber que hagan lo que hagan tendrán que obedecer las órdenes de los gobiernos elegidos tras las elecciones, pueden verse motivadas a votar en las mismas para intentar influir en la dirección que consideren menos negativa. De esta forma, se genera el ciclo de auto reforzamiento al que, supuestamente, este sistema estaba menos expuesto.

La autojustificación del sistema democrático no deriva, por lo tanto, de imperfecciones de tipo práctico, sino de las características inherentes al propio sistema: el Estado democrático debe comportarse de acuerdo con las normas para ser legítimo, pero quien decide si se comporta de acuerdo con las normas es el Estado democrático. El contenido de las reglas democráticas debe estar justificado por su utilidad para perseguir el bien social, pero este se determina mediante las reglas democráticas. El sistema democrático debe contar con el consentimiento conferido por sus ciudadanos, pero todas las acciones que pueden realizar los ciudadanos otorgan su consentimiento. Si el ciclo de autojustificación supone una deficiencia normativa en la legitimidad de los sistemas políticos, los sistemas democráticos padecen esa deficiencia en un grado superlativo.

La adición de las otras dos dimensiones de la legitimidad que propone Ramón Máiz deriva de la distinción que hace este autor entre dos tipos de poder: el poder (sobre) y el poder (para). El primero de esos tipos es 'la capacidad estratégica y relacional de un actor para conseguir objetivos modificando la conducta de otros actores'.⁷⁷⁵ El poder del Estado sería un ejemplo característico de este tipo de poder. Pero, para Máiz, existe otro tipo de poder, que sería 'la capacidad de un actor de actuar, de conseguir algún resultado en su interés...este poder (para) se incrementa notoriamente en la medida en que diversos individuos son capaces de cooperar, de actuar de consuno en pro de sus intereses comunes'.⁷⁷⁶ Los dos principios adicionales de la legitimidad se refieren a la integración de este segundo tipo de poder y a su relación con el poder estatal: una democracia gozaría de legitimidad compleja cuando se combinan satisfactoriamente con los principios descritos por Beetham.

Por lo que refiere al primero de esos principios, el acuerdo sobre cuál es el pueblo o pueblos sobre los que se van a aplicar las directivas del Estado es necesario debido a que en las sociedades contemporáneas no se produce una correspondencia directa entre el Estado y la

⁷⁷⁵ Máiz, "Poder, legitimidad y dominación", p. 75.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 76.

nación, sino que existe una pluralidad de culturas que proveen de contexto y dotan de sentido a las elecciones que realizan los ciudadanos, y también porque las naciones no son un dato cultural estático, sino que se construyen mediante la movilización y la participación políticas.⁷⁷⁷ Es por esto, que este autor propone el federalismo multinacional asimétrico como el marco normativo más adecuado para este tipo de sociedades.⁷⁷⁸

El principio de la contestabilidad, por su parte, busca ampliar los ámbitos de acceso a la esfera pública promoviendo la participación de los grupos sociales con el fin de que puedan protestar y poner en cuestión las decisiones estatales (limitando así el uso arbitrario del poder), introducir nuevos temas y preferencias en la agenda pública y promover el cambio social a través del debate y la movilización.⁷⁷⁹ Sin embargo, estos grupos e identidades múltiples que participan en el proceso de deliberación pública e introducen nuevos temas y preferencias deben ‘asumir las reglas del derecho y la alternancia en el poder político, la inevitabilidad de la decisión y sus restricciones, más allá de cualquier esencialismo e innegociabilidad de intereses o ‘verdades’ grupales.’⁷⁸⁰

Según Maíz, la teoría normativa de la democracia debe prestar atención tanto a la dimensión institucional del poder como a la dimensión de la sociedad civil, donde se genera la movilización de diferentes agentes sociales, y a la conexión de ambas dimensiones mediante la apertura de accesos a la esfera pública.⁷⁸¹ Ahora bien, podemos analizar las dimensiones de la contestabilidad y de la plurinacionalidad desde ambos puntos de vista. Desde el punto de vista de la sociedad civil, ni el principio de la plurinacionalidad, ni el de la contestabilidad demuestran la obligación que tienen los ciudadanos de obedecer las directivas estatales.⁷⁸² Aquí, los dos principios que añade Maíz no se refieren al poder del Estado, sino a la articulación del

⁷⁷⁷ “Para Maíz, no habrá legitimidad democrática si el Estado no reconoce y protege la posibilidad de una pluralidad igualitaria de culturas nacionales y de su expresión política del mismo modo que protege la pluralidad de ideas e intereses.” Josep M. Vallés, “Maíz, R., La frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo. Tres Fronteras, Murcia, 2008.” *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 11, no. 22 (2009): 271.

⁷⁷⁸ Ramón Maíz, “Nacionalismo y multiculturalismo”, en *Teoría Política: poder, moral, democracia*, editado por Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Maíz (Madrid: Alianza Editorial, 2014), p.447.

⁷⁷⁹ Maíz, “Poder, legitimidad y dominación”, pp. 90-91.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁸¹ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁷⁸² Como ya vimos, los diferentes grupos que participan en el proceso de deliberación, movilización y creación de preferencias están obligados a cumplir las reglas del derecho y, por lo que respecta a las minorías nacionales, están obligadas a mantener la convivencia en el seno del Estado siempre que existan garantías constitucionales de autogobierno que se respeten de forma efectiva. Maíz, “Nacionalismo y multiculturalismo”, p. 445.

poder (para) de los grupos y asociaciones en su seno, y, por lo tanto, deben ser considerados, en realidad, como principios complementarios, es decir, servirían para reforzar (o debilitar en caso de su ausencia) el derecho a mandar de gobiernos específicos, pero no servirían, por sí mismos, para demostrar la existencia de ese derecho. No legitimarían las decisiones del poder (sobre) del Estado, sino que servirían para debilitar la legitimidad de todas aquellas democracias que no incorporen esas dos dimensiones adicionales a través de la articulación de mecanismos de acceso a la esfera institucional. Ahora bien, desde el punto de vista institucional, una vez las demandas de la sociedad civil penetran en la esfera pública mediante los accesos adecuados, sólo pueden tener la legitimidad de la que dispongan las propias instituciones democráticas. ¿Cómo adquieren las instituciones democráticas legitimidad? Según Máiz, “el derecho de todos a *participar en contextos de deliberación* proporciona el criterio último de legitimidad democrática de las decisiones.”⁷⁸³ Es decir, no son los resultados sustantivos, sino la posibilidad de participar en la deliberación, lo que legitima las decisiones. Pero, como argumentamos en páginas anteriores, no es posible defender la legitimidad de la democracia deliberativa si no se demuestra, además, la superioridad epistémica de este procedimiento para la consecución de resultados sustantivos, y no existen motivos justificados para creer que dispone de ella. Por lo tanto, las dos dimensiones adicionales que incorpora Máiz no sirven para demostrar el derecho a mandar que tienen los gobiernos de los Estados democráticos. En el mejor de los casos, el primero de ellos puede incrementar el rango de contenidos que estarán sujetos a la decisión democrática (cuáles son las naciones que configuran el Estado y cómo se relacionan entre ellas) mientras que el segundo puede incrementar la capacidad de los ciudadanos para influir en la toma de unas decisiones públicas que serán vinculantes, pero ninguno de ellos sirve para justificar la legitimidad de las propias decisiones democráticas. Además, ninguno de esos dos principios resuelve los problemas de autojustificación examinados anteriormente.

Por otra parte, y dado que la relación entre los dos tipos de poder descritos por Máiz, implica que el Estado debe involucrarse activamente en la promoción de la igualdad material de los ciudadanos, tenemos motivos para poner en cuestión la potencia normativa de esta elaboración

⁷⁸³ Ramón Máiz, *Nacionalismo y federalismo. Una aproximación desde la teoría política* (Madrid: Siglo XXI de España, 2018), pp. 220-221. También dice que “la deliberación en la forma de un proceso político de debate y decisión es esencial para la construcción legítima de una nación plural.” “deliberation in the form of a political process of debate and decision is essential for the legitimate construction of a plural nation.” Ver Ramón Máiz, “Nation and Deliberation”, en *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, editado por Ramón Máiz y Ferrán Requejo (Londres: Frank Cass, 2005), p. 73.

teórica. Máiz rechaza la concepción de la ‘libertad negativa’ y considera que la libertad real (la libertad como no dominación) implica el poder potencial de realizar actividades, por lo que la libertad de que disponen los ciudadanos depende de los recursos que tienen a su disposición:

Por eso la desigualdad se traduce en asimetría, en privación de capacidades y en restricción de libertad. Pues la libertad no sólo *no* se agota en la ausencia de prohibición, sino que requiere de interferencia legítima que dote de recursos morales, económicos, educativos y políticos a los ciudadanos.⁷⁸⁴

Este compromiso con la igualdad material conlleva importantes problemas para la justificación normativa de Máiz, puesto que descansa sobre una falacia. Según él, como la libertad real implica el poder potencial de realizar actividades, un Estado bien ordenado debe estar comprometido de forma radical con la igualdad material de sus ciudadanos.⁷⁸⁵ Pero esto es un *non sequitur*. El hecho de igualar los recursos materiales de los ciudadanos no implica que estos vayan a disponer de un mayor abanico de posibilidades. Imaginemos que, en lugar de redistribuir los recursos de los que más tienen, se destruyen sus propiedades. Esto no incrementaría las capacidades potenciales de nadie, pero reduciría las diferencias materiales entre los ciudadanos. De la misma forma, si las políticas redistributivas tienen efectos negativos sobre el crecimiento económico y la acumulación de capital, pueden hacer que los ciudadanos lleguen a disfrutar, con el transcurso del tiempo, de un menor abanico de posibilidades de las que disfrutarían en su ausencia y, por lo tanto, a disponer de una menor libertad. Si es sincero el compromiso con el incremento de la capacidad potencial de realización de actividades de los ciudadanos, la libertad como no dominación exigiría, en este caso, un compromiso con una sociedad desigualitaria. Por lo tanto, incluso si aceptamos la concepción de la libertad de Máiz, no tenemos razones para aceptar su compromiso con la igualdad material de los ciudadanos, a menos que nos ofrezca razones independientes para mostrar que esa redistribución no tiene efectos negativos sobre el incremento general de la riqueza de los ciudadanos en comparación con otros sistemas alternativos.

Además, es imposible justificar la no dominación por referencia a un incremento general de la libertad de los ciudadanos. Si el Estado implementa medidas redistributivas debe, necesariamente, privar de sus recursos a algunos de sus ciudadanos para ofrecérselos a otros.

⁷⁸⁴ Máiz, “Poder, legitimidad y dominación”, p.74.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

Si aquellos que reciben las transferencias ven incrementada su capacidad potencial de realizar actividades, aquellos a los que se priva de sus recursos la ven disminuida. Por lo tanto, se podría decir que un Estado comprometido con la no dominación, según la entiende Máiz, está comprometido con incrementar la libertad real de algunos de sus ciudadanos a costa de reducir la libertad real de los demás. Si esa reducción es justificable, no puede serlo por referencia al incremento de la libertad real para todos.

Ahora bien, imaginemos que las críticas anteriores están mal planteadas y que, efectivamente, el Estado democrático debe estar comprometido con la igualdad material de sus ciudadanos. Para que esta proposición tenga algún sentido y sea operativa, tiene que haber medidas que objetivamente contribuyan a reducir la igualdad material de los ciudadanos y otras que la promuevan. Pero, si esto es cierto, hay determinadas medidas que resultarían injustificables normativamente, esto es, todas aquellas que erosionen la igualdad material de los ciudadanos. Ahora bien, es lógicamente posible que una democracia bien ordenada como la que defiende Máiz estipule medidas de ese tipo. Estas medidas supondrían una demostración de dominación inaceptable sobre los ciudadanos. Si este tipo de democracia no se justifica por su superioridad epistémica en la determinación y selección de las medidas adecuadas, esto quiere decir que no se nos ofrecen razones para creer que existe una probabilidad superior al azar de que tales democracias implementen medidas acertadas para promover la igualdad material de sus ciudadanos. Esto quiere decir que no existen razones para considerar que este tipo de democracias sirven, en realidad, para reducir la dominación en la sociedad, lo que era uno de los elementos clave en la justificación normativa de Máiz.

CONCLUSIONES

En este trabajo partimos de la perspectiva evidencialista de la justificación epistémica. Según este punto de vista, una determinada creencia está justificada cuando las evidencias a su favor superan a las evidencias en su contra. A su vez, una creencia puede considerarse como justificada para constituir conocimiento cuando las pruebas a su favor están más allá de toda duda razonable, de una forma similar a la que establece el estándar criminal. Establecimos que una justificación exitosa del Estado debe cumplir unos requisitos parecidos. Dado que el Estado reclama un poder inmenso sobre la vida de aquellos que están sujetos a su jurisdicción, la carga de la prueba debe recaer sobre los estatistas. Dado que las consecuencias del poder del Estado sobre las vidas de sus ciudadanos pueden ser devastadoras, las pruebas que ofrezcan para sostener su reclamación deben superar toda duda razonable. Después del análisis de algunas de las principales justificaciones del Estado ofrecidas en la teoría política analítica contemporánea, debemos concluir que ninguna de ellas supera los requisitos planteados.

Establecimos tres elementos que debe incluir una justificación moral completa del Estado. En primer lugar, tal justificación debe mostrar que el Estado es la única o la mejor alternativa existente para responder a un problema (o problemas) que amenaza seriamente la vida de las personas sometidas a su jurisdicción. En segundo lugar, debe mostrar la forma a través de la cual el Estado adquiere el derecho a mandar y los ciudadanos la obligación de obedecer, que son las dos caras de la autoridad política. Por último, tiene que mostrar qué virtudes morales debe tener un Estado. En los Estados que se ajustasen a estas condiciones, los ciudadanos estarían sometidos a la obligación política y, además, contarían con otras razones morales y prácticas para obedecer.

Por lo que respecta a los argumentos ofrecidos en relación con la primera de esas cuestiones, establecimos que sólo una versión fuerte, que afirme que el Estado es imprescindible para proporcionar las condiciones que permiten que las personas lleven una vida digna, puede tener potencia suficiente para justificar de forma práctica al Estado. El mero hecho de que el Estado sea la mejor de entre una variedad de alternativas aceptables no bastaría para justificar la proscripción violenta de sus competidores. El miedo hobbesiano es la principal amenaza utilizada por los teóricos para defender la necesidad de instituciones estatales. Allí donde no exista una institución suprema con capacidad para establecer leyes y regulaciones sobre un territorio y hacerlas cumplir por la fuerza (un estado de naturaleza), existirá el caos y el conflicto. Pero tal estado de naturaleza no es algo que haya existido en la historia y existen, también, argumentos teóricos para desconfiar de su potencia analítica. Afirmamos que la anarquía internacional demuestra la inconsistencia del miedo hobbesiano: la existencia de una pluralidad de Estados independientes prueba que no es necesaria la existencia de una autoridad suprema para garantizar la cooperación. A su vez, los desarrollos modernos que actualizan la teoría de Hobbes, tales como el dilema del prisionero o la teoría de los bienes públicos, padecen de una serie de deficiencias teóricas que impiden que sirvan como fundamento de la justificación del Estado. El dilema del prisionero plantea un conjunto de restricciones artificiales que ponen en cuestión su utilidad como herramienta de análisis de los fenómenos del mundo real. Al eliminar alguna de esas restricciones, se incrementa de forma notable la posibilidad de la aparición de la cooperación condicional en ausencia de instituciones estatales. A su vez, en muchas situaciones, es el propio Estado el que crea las condiciones propias del dilema del prisionero allí donde antes no existían, inhibiendo y desalentando la cooperación entre personas y grupos. Autores como Klosko defienden que es imposible que aparezcan los mecanismos de cooperación condicional en grupos grandes, donde no se puede conocer el comportamiento de cada uno de los miembros. Muchos de los Estados actuales están compuestos por un gran número de personas, por lo que es necesaria la acción del Estado para la provisión de bienes públicos que garanticen una vida digna a los ciudadanos de un determinado territorio. Pero, si muchos de los Estados actuales están compuestos por un elevado número de personas, eso ocurre, entre otras cosas, porque no se permite a sus ciudadanos organizarse de forma autónoma en grupos más pequeños, donde sería factible la aparición de los mecanismos de cooperación condicional. Además, la justificación del Estado basada en la teoría de los bienes públicos no proporciona un método fiable de comprobación de los resultados, establece una injustificada asimetría de

comportamiento entre agentes privados y públicos, y descartaría a los gobiernos democráticos, por estar sometidos ellos mismos al problema que buscan resolver. Además, presentamos argumentos que ponen en cuestión las ideas de que el Estado es un monopolio natural, que es necesario para que pueda comenzar a aplicarse cualquier tipo de ley, o para evitar la multiplicación de conflictos. Por último, explicamos que existen alternativas no estatales para la provisión de bienes y servicios esenciales. Los estudiosos de las áreas de ‘estatalidad limitada’ y los teóricos de los sistemas policéntricos han ofrecido un gran número de ejemplos, tanto históricos como contemporáneos, de estas alternativas. Como ilustración de este tipo de sistemas analizamos brevemente los ejemplos de la Edad Media, los órdenes informales de las prisiones y la actuación de las comunidades locales (y una empresa privada) en la lucha contra las enfermedades infecciosas durante la crisis del Ébola en África occidental. Por todos estos motivos concluimos que los teóricos políticos no han sido capaces de demostrar que el Estado es la única institución capaz de proporcionar las condiciones de vida necesarias para que las personas lleven una vida digna.

En lo relativo a la segunda de las condiciones, analizamos las principales defensas contemporáneas de la autoridad política: las teorías transaccionales, relacionales, epistémicas, la legitimidad liberal de Rawls y Nagel, la legitimidad republicana de Pettit y las teorías pluralistas.

Las teorías transaccionales derivan la legitimidad de los Estados y la obligación política de los ciudadanos de la existencia de algún tipo de intercambio moralmente significativo. Las teorías del consentimiento, de la equidad, y de la gratitud, son sus principales variantes. Por lo que respecta a la primera de ellas, ninguna versión de las teorías del consentimiento resulta satisfactoria. Una defensa que plantease la necesidad de que cada uno de los ciudadanos manifiesten un consentimiento efectivo y explícito llevaría, necesariamente, a negar la legitimidad de los Estados existentes, puesto que en ninguno de ellos se ha cumplido la condición señalada. Los teóricos políticos han intentado todo tipo de aproximaciones para resolver este problema. Sin embargo, todos estos intentos conducen a una manipulación y distorsión inaceptables de la noción de consentimiento. Los mecanismos de voto democrático no ofrecen ninguna alternativa que permita a los ciudadanos manifestar su rechazo, lo que es imprescindible para que puedan consentir en obedecer a sus Estados. Las apelaciones al consentimiento tácito se sostienen sobre la recepción de beneficios dudosos que pueden no

haber sido solicitados y que dependen de la extracción previa de recursos mediante la coerción. El consentimiento hipotético no tiene capacidad para otorgar a nadie el derecho a mandar, por lo que no puede servir como fundamento de la legitimidad de ningún Estado real. Por último, el consentimiento normativo elimina la aceptación voluntaria del agente, que es necesaria para que tal noción sea inteligible.

Las teorías de la equidad fundamentan la obligación política de los ciudadanos sobre el principio de participación en los sacrificios impuestos por un esquema de cooperación que proporciona beneficios a sus miembros. En el caso del Estado, esos beneficios se identifican con la provisión de bienes públicos. Como estos bienes son necesarios para llevar una vida digna y no podrían ser producidos en ausencia de la institución estatal, es justificable que se imponga a todas las personas sujetas a la jurisdicción del Estado el cumplimiento de su obligación de contribuir de una forma equitativa a la provisión de bienes públicos. Esto justificaría la coerción estatal y el cobro de impuestos. Pero, de entre todos los problemas que padece este tipo de teorías, destaca la imposibilidad lógica de su cumplimiento. Dado que en todo Estado habrá, necesariamente, consumidores netos de impuestos y pagadores netos de impuestos, estos últimos sostendrán en exclusiva las cargas de la provisión de los bienes públicos, mientras que los primeros estarán totalmente exentos de ellas. Es imposible, por lo tanto, que las cargas se repartan equitativamente y generen una obligación general de obediencia al Estado.

Por su parte, las teorías que pretenden explicar la obligación política como resultado del agradecimiento que los ciudadanos deben al Estado por los beneficios recibidos, no son capaces de explicar por qué esta es la única obligación de gratitud que genera derechos correlativos. A su vez, teorías de la gratitud como la de Walker, consideran que el agradecimiento debido por los ciudadanos implica que estos deben comportarse de una forma que no sea contraria a los intereses del Estado, entre los que se encuentra el de que la gente obedezca sus leyes. Sin embargo, dado que es plausible considerar que uno sólo debería estar obligado a respetar aquellos intereses legítimos del agente a quien se le debe agradecimiento, es necesario ofrecer un argumento independiente para demostrar que el Estado puede, legítimamente, establecer leyes coercitivas. Luego la teoría de la gratitud no serviría, por sí sola, para demostrar que los ciudadanos están sometidos a obligación política por el agradecimiento que deben a sus Estados.

El segundo tipo de teorías que analizamos pretende fundamentar la autoridad de los Estados sobre la existencia de una relación moralmente significativa. Hay dos grandes clases de teorías relacionales: las teorías del deber natural y las teorías asociativas. Las teorías del deber natural consideran que tenemos una relación moral con el resto de nuestros semejantes, a los que debemos tratar con justicia, o rescatar de los peligros del estado de naturaleza, o evitar ponerlos en riesgo, y pretenden fundamentar la obligación política de los ciudadanos sobre el deber que tienen las personas de apoyar las instituciones justas, o que rescatan a los ciudadanos del peligro del estado de naturaleza, o que evitan ponerlos en riesgo. Esto implicaría obedecer al Estado. Pero esto, entre otros problemas, plantea la cuestión de la particularidad. ¿Por qué sólo es obligatorio obedecer a nuestro Estado y no a cualquier otro que se comporte de una forma justa? Para resolver este problema algunos autores apuntan que la creación de un Estado es la única forma que existe de resolver conflictos en un cierto territorio, por lo que debemos apoyar al Estado en el que nos encontremos. Sin embargo, las teorías que quieren defender el Estado sobre estas bases se ven enfrentadas a un dilema. Si niegan la posibilidad de la cooperación en ausencia de una autoridad suprema con capacidad para resolver todas las disputas, se ven lógicamente dirigidas hacia la necesidad de un Estado mundial que resuelva los conflictos a nivel internacional. Pero, si reconocen la posibilidad de cooperación internacional, entonces, deberían reconocer la posibilidad de la cooperación entre otros tipos de instituciones que carecen del monopolio de la fuerza en un territorio dado. En ambos casos se muestran incapaces de justificar la autoridad de los Estados actuales.

Las teorías asociativas se centran en la relación que une a las personas con los demás miembros de una comunidad particular. La obligación política hacia el Estado sería un tipo de obligación no contractual que surge al ocupar un rol social, en este caso, el ser miembro de una comunidad política. Estas teorías pueden ser, a su vez, tenues o densas. Las teorías tenues identifican a los miembros de la comunidad por su adscripción formal como ciudadanos de un determinado Estado. Esto conlleva una caída en la circularidad, por lo que los autores que defienden esta postura incluyen otras condiciones éticas que deben darse para la existencia de obligaciones asociativas hacia los ciudadanos de un Estado (por ejemplo, que exista reciprocidad o confianza entre los ciudadanos). El problema es que, de esa forma, parecen ser esos principios éticos y no las obligaciones asociativas los que fundamentarían la obligación política. Las teorías densas, por su parte, reconocen a los miembros de la comunidad política como aquellos que presentan una serie de actitudes disposicionales, un auto reconocimiento como miembros de esa

comunidad. Pero, entonces, la obligación política no podría afectar a aquellos ciudadanos que no presenten esas actitudes. Además, ambos tipos de teorías son incapaces de explicar por qué las obligaciones asociativas se respetan de una manera más adecuada a través de la obediencia a las leyes del Estado y no mediante otras formas alternativas. Tampoco son capaces de explicar por qué la comunidad política genera obligaciones legalmente exigibles por la fuerza, al contrario de lo que ocurre con otras asociaciones. Por último, la existencia de obligaciones asociativas hacia la familia, y hacia otras instituciones intermedias, plantearía una presunción muy fuerte contra los Estados, debido al carácter corrosivo que tienen sobre ellas las intervenciones estatales.

El tercer tipo de teorías se centra en la importancia que tiene la adopción de medidas objetivamente adecuadas para la resolución de problemas importantes a la hora de reclamar una autoridad legítima: son las teorías epistémicas. En este sentido, es necesario resaltar que un sistema democrático no puede aspirar a la legitimidad si no incorpora, por lo menos parcialmente, la dimensión epistémica. Una defensa puramente procedimental de la democracia no puede funcionar. Si se defiende el procedimiento democrático simplemente porque resulta equitativo en condiciones de desacuerdo valorativo, no se ofrecen razones para considerar que es un sistema mejor que un procedimiento aleatorio tal como lanzar una moneda al aire. Si se defiende apelando al respeto que muestra por la igualdad política de los ciudadanos, no se justifica suficientemente la capacidad que tiene para adoptar decisiones vinculantes que pueden imponerse por la fuerza sobre todos. Para eso sería necesario, además, que las decisiones vinculantes sean imprescindibles a la hora de enfrentarse con problemas concretos y conseguir resultados específicos. Necesitamos razones para creer que la democracia es un sistema adecuado para alcanzar tales resultados. La defensa epistémica de la democracia es necesaria, al establecer un nexo causal entre el procedimiento democrático y la tendencia a la adopción de decisiones sustantivamente correctas. Sin embargo, existen numerosos argumentos teóricos que plantean serias dudas sobre los beneficios epistémicos de la democracia. La combinación de los incentivos que tienen grupos pequeños y bien organizados con la capacidad redistributiva del Estado conduce a la difusión de teorías erróneas sobre el mundo que se aprovechan de los fenómenos de la ignorancia racional y de la irracionalidad racional en los votantes. Los estudios empíricos, por su parte, no apoyan la idea de que los votantes tengan el conocimiento político suficiente como para proporcionar ventajas epistémicas a la democracia. Otros autores destacan, por el contrario, las ventajas epistémicas que tienen los funcionarios y representantes del

gobierno democrático en comparación con los ciudadanos, por estar menos expuestos a determinados sesgos y deficiencias cognitivas. Pero, si estos autores estuvieran en lo cierto, esto supondría una erosión aun mayor de la legitimidad democrática, puesto que esos sesgos también afectarían a los ciudadanos a la hora de votar en las elecciones. Ante estos problemas, algunos autores plantean que, dado que un rasgo fundamental para que un sistema político sea legítimo es su competencia a la hora de adoptar decisiones acertadas, y dado que la democracia incumple este principio, los sistemas epistocráticos pueden ser mejores candidatos para disponer de autoridad. Pero, en ausencia de una teoría de la autoridad legítima cuyos requisitos sean satisfechos por los sistemas epistocráticos, el incumplimiento del principio de competencia sólo serviría para negar la autoridad de los Estados existentes. Una posible teoría de ese tipo es la concepción de servicio de Joseph Raz. Sin embargo, hay razones para considerar que los Estados no son buenos candidatos para contar con este tipo de autoridad, debido a los problemas de incentivos e información que padecen, a la proscripción que realizan de alternativas para conseguir que las personas se adecúen de una forma más acertada con lo que demanda la razón, y a su continua interferencia con la propiedad privada. Los sistemas policéntricos son, por estos motivos, mejores candidatos para contar con ese tipo de autoridad.

La teoría política del liberalismo igualitario considera que un Estado estaría justificado moralmente cuando se comportase de una forma justa (o casi justa), lo que implica la defensa de las libertades de sus ciudadanos y la implementación de medidas redistributivas que corrijan las desigualdades arbitrarias. El principal representante dentro de esta tradición es John Rawls. Sin embargo, la teoría de la justicia de este autor depende de una articulación arbitraria de las condiciones iniciales del experimento mental mediante el que selecciona sus dos principios de la justicia; su rechazo de una defensa robusta de la libertad económica y de los derechos de propiedad, que plantearía una fuerte presunción contra los Estados actuales, no está justificada; y depende de una concepción ideal de la teoría normativa que imposibilitaría la justificación del Estado. Su concepción de la legitimidad liberal, por su parte, necesita demostrar qué teoría de la justicia liberal es la correcta, lo que erosiona el proyecto iniciado con *Liberalismo político*, y, además, conduce al despotismo, al imponer sobre todos los ciudadanos una doctrina que les fuerza a una tolerancia indeseada que sólo puede sostenerse mediante la coerción y el adoctrinamiento. La versión de Thomas Nagel padece de problemas igualmente serios: depende de una aceptación injustificada del valor intrínseco de la igualdad, plantea la redistribución de una riqueza que no hubiera llegado a existir de haber regido el sistema igualitarista que propone

y que, además, no es justificable en ausencia de razones suficientes contra las desigualdades naturales y contra los derechos de propiedad pre políticos.

Por lo que respecta a la justificación estatal del republicanismo, afirmamos que la perspectiva histórica de Skinner y Pettit distorsiona las ideas de la tradición republicana al desvincular su idea de la libertad como no dominación de la defensa de la propiedad privada, que era, para muchos autores republicanos, un elemento esencial y constitutivo de la libertad. La concepción de la libertad de Pettit carece de una fundamentación filosófica que justifique su superioridad sobre otras concepciones alternativas y produce resultados contraintuitivos. Además, no serviría para justificar la intervención estatal. Pettit afirma que la política democrática es la única heurística disponible para descubrir si una intervención estatal es arbitraria y dominadora. Sin embargo, como ya vimos, no hay motivos para creer que la democracia tenga ventajas epistémicas. Por lo tanto, ninguna intervención estatal estaría suficientemente justificada, al carecer de un método adecuado para determinar si es o no arbitraria y dominadora. Además, el control democrático de las decisiones estatales se produce a posteriori, después de que el Estado, que dispone de un inmenso poder burocrático, haya intervenido efectivamente en las vidas de sus ciudadanos. Esta continua capacidad de ejercer una interferencia arbitraria es identificada por el propio Pettit como un signo de dominación. Por último, los sistemas policéntricos son más adecuados para la defensa del ideal republicano, al fortalecer la posibilidad de salida institucional y la elección entre proveedores alternativos de servicios como medio de reducir la dominación. La idea de legitimidad de Pettit, que desarrolla en trabajos posteriores, se centra en evitar que el poder se convierta en una voluntad dominadora mediante el control democrático de la interferencia del Estado. Sin embargo, las alternativas no estatales que analiza serían también legítimas, desde su punto de vista, por lo que el Estado se convertiría en una voluntad dominadora al impedir que estas se desarrollen. A su vez, existen motivos para creer que el control democrático no tiene capacidad causal para controlar las interferencias estatales, debido a la ínfima influencia del voto individual. Además, la posibilidad de que los ciudadanos controlen al Estado (mediante la contestación y la protesta, por ejemplo) depende de su capacidad de coordinarse entre ellos, por lo que también pueden utilizar esta capacidad para dominar a otras personas. Si los ciudadanos pueden coordinarse de esta forma se impide que el Estado implante un orden social justo que mantenga a raya la dominación privada. Pero, si los ciudadanos no pudiesen coordinarse entre ellos (dando lugar a la posibilidad de que dominen a otros ciudadanos) no podrían controlar la interferencia estatal por lo que el Estado no podría

ser legítimo. El ideal republicano de Pettit es, por lo tanto, un ideal lógicamente imposible: ningún Estado podría ser a la vez justo y legítimo. Las alternativas no estatales, por su parte, no padecen de ese problema por lo que deberían tener preeminencia normativa.

Por último, estudiamos las propuestas que buscan fundar la autoridad estatal sobre una pluralidad de principios. Algunas teorías pluralistas intentan combinar dos o más principios para fundamentar la obligación política de los ciudadanos. Las teorías que combinan el principio de las obligaciones asociativas con el principio de la equidad implican la necesidad del Estado como elemento generador de las condiciones que permiten la existencia de una comunidad, lo que imposibilita la existencia de obligaciones asociativas previas a la aparición del Estado, por lo que deberían explicar la obligación política de una forma diferente. Las que combinan el principio de la equidad con el deber natural no pueden dar cuenta del principio de la particularidad. Otras teorías intentan acumular los efectos que producen diversos principios funcionando de manera independiente. La dificultad más importante que afecta a este tipo de aproximaciones es la acumulación de problemas importados de cada uno los principios individuales que seleccionan. Así, la teoría pluralista de la obligación política de Wolff acumula los problemas derivados de las teorías de la justificación práctica del Estado, de la equidad y de la justicia. La ‘legitimidad compleja’ de Beetham y Máiz, por su parte, reúne deficiencias derivadas de la noción de consentimiento, de la determinación democrática de las ideas compartidas, de la ausencia de una defensa epistémica de la democracia deliberativa y del igualitarismo.

Por lo que respecta a la tercera de las cuestiones, criticamos la teoría de la justicia rawlsiana y la teoría republicana de Pettit. Estas teorías no valdrían para justificar a un Estado. Pero, evidentemente, existen muchas otras teorías que no hemos analizado. Siempre se podría señalar que, incluso aunque nuestra crítica fuese acertada, cualquier otra de esas aproximaciones teóricas podría incluir una justificación exitosa. Sin embargo, una grave dificultad general para toda teoría que busque justificar la acción del Estado deriva de la pretensión exclusiva de obediencia que reclama esta institución. Lo único que puede justificar una teoría normativa de este tipo son las virtudes o los bienes sociales que deben proporcionar las instituciones. Pero, dado que una gran variedad de instituciones podría guiarse por la misma teoría normativa, el Estado no tendría razones para prohibir la competencia institucional en un mismo territorio. Incluso cuando un Estado se comportase de acuerdo con los principios generales de una

justificación moral exitosa, a menos que sea imprescindible para garantizar la cooperación o que disponga del derecho exclusivo de mandar, no tendríamos motivos para respetar la proscripción de otras alternativas que se guiasen por esos mismos principios generales. Esta tercera condición, por lo tanto, es la más débil en la justificación moral del Estado. Las teorías que establecen cuáles son los bienes que debe proporcionar un Estado y las virtudes que debe mostrar podrían servir como referentes normativos que justifiquen la desobediencia contra aquellos Estados que se comportan de manera inadecuada. Pero no pueden, por sí mismas, justificar la prohibición y persecución de instituciones alternativas que podrían comportarse de una forma respetuosa con los principios defendidos por esas teorías. La existencia de alternativas permitiría una mejor comparación y análisis de los resultados obtenidos por las distintas instituciones en la promoción y defensa de los principios normativos sobre los que operan. La existencia de opciones diferentes entre las que las personas pueden escoger conduciría a una competición institucional que tendería a producir una mejora de los resultados. Al permitir la existencia de una multiplicidad de sistemas se facilitaría, a su vez, la opción de salida (que no tendría que ser necesariamente física) lo que, por un lado, reduciría los costes personales de abandonar las asociaciones con las que uno no está conforme, a la vez que impondría correctivos a aquellas asociaciones que no promuevan los objetivos y fines de sus asociados de una forma satisfactoria. Por lo tanto, incluso aunque existiese una teoría exitosa de este tipo, no tendríamos razones para obedecer a un Estado que proscribe la aparición de otras alternativas en su territorio.

¿Cuáles serían las consecuencias normativas de todo este análisis? Existe una división entre el anarquismo filosófico, que puede considerar al Estado como proveedor necesario de ciertos bienes y servicios, pero critica su falta de legitimidad, y el anarquismo político, que considera al Estado como una organización perjudicial que debe ser eliminada. Mientras que el primero considera que el Estado puede llegar a proporcionar bienes que justifican nuestro apoyo, el segundo afirma que el Estado es una organización que no tiene justificación. A su vez, existe una diferencia entre el anarquismo *a priori*, que ofrece argumentos deductivos o razones independientes por las cuales el Estado no puede ser legítimo, y el anarquismo *a posteriori*, que analiza las justificaciones ofrecidas por los teóricos estatistas para defender al Estado y las encuentra defectuosas. A su vez, existe un tipo de defensores del estatismo que no creen que el Estado deba contar con el derecho a mandar, para ser legítimo. En lugar de eso, bastaría con que tuviese una libertad (*liberty right*) para mandar, es decir, una libertad de legislar e imponer

ciertos tipos de leyes (que, también puede incluir un derecho de reclamación a no sufrir interferencia) para ser legítimo. Fabian Wendt cree que el anarquismo filosófico, si no quiere resultar incoherente, colapsa, o bien, en esta segunda forma de estatismo, o bien, en el anarquismo político. Dada la diferencia entre legitimidad y justificación, creer que los Estados están justificados en hacer algunas de las cosas que hacen nos lleva a creer que tienen una libertad para hacerlas (una libertad que no tienen los ciudadanos individuales). Si, esto es así, no hay motivos para no adoptar una versión menos convencional de la legitimidad, que no incluya el derecho a mandar de los Estados, puesto que la carencia de tal derecho no sería moralmente problemática en el caso de los Estados justificados. La otra posibilidad es considerar que existen razones morales lo suficientemente importantes para negar la justificación de los Estados (violan los derechos de las personas, emplean la coerción de forma no consensual, son similares a la esclavitud en el sentido de que tienen el poder legal de imponer obligaciones legales sin tener el poder moral correspondiente, etc.) Entonces, deberíamos adoptar el anarquismo político. Por lo tanto, el anarquismo filosófico se ve enfrentado a un dilema: debe escoger entre el estatismo (en esta segunda versión) o el anarquismo político.⁷⁸⁶ Estamos de acuerdo con esa conclusión. Por lo tanto, y dado que afirmamos que los teóricos políticos analíticos contemporáneos no han demostrado más allá de toda duda razonable la existencia de razones morales suficientes para justificar la proscripción violenta de alternativas no estatales, el trabajo aquí presentando puede calificarse como una forma de anarquismo político *a posteriori*.

Los requisitos necesarios para conseguir una justificación exitosa del Estado plantean que, si existen dudas razonables que afectan a las argumentaciones ofrecidas por los estatistas, los ciudadanos no tendrían motivos suficientes para creer que están sometidos a obligación política o que tienen otro tipo diferente de razones morales para obedecer. Después del análisis realizado a lo largo de estas páginas, podemos concluir que la teoría política analítica contemporánea no ha sido capaz de desarrollar de forma exitosa una justificación moral del Estado que cumpla tales requisitos.

⁷⁸⁶Fabian Wendt, "Against Philosophical Anarchism", *Law and Philosophy* 39, no. 4 (2020). Ver también, Fabian Wendt, *Authority* (Cambridge: Polity Press, 2018), pp. 107-108.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abizadeh, Arash. "Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice". *Philosophy and Public Affairs* 35, no. 4 (2007): 318-358.
- Abramowitz, Sharon Alane, Kristen E. McLean, Sarah Lindley McKune, Kevin Louis Bardosh, Mosoka Fallah, Josephine Monger, Kodjo Tehoungue y Patricia A. Omidian. "Community-Centered Responses to Ebola in Urban Liberia: The View from Below". *PLOS Neglected Tropical Diseases* 9, no. 4 (2015): e0003706.
- Achen, Christopher H. y Larry M. Bartels. *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Agambem, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Alcabes, Philip. *Dread: How Fear and Fantasy Have Fueled Epidemics From the Black Death to Avian Flu*. Nueva York: Public Affairs, 2009.
- Ando, Clifford. "A Dwelling Beyond Violence": On the Uses and Disadvantages of History for Contemporary Republicans". *History of Political Thought* 31, no. 2. (2010): 183-202.
- Andrés Santos, Francisco J. *Roma. Instituciones e ideología políticas durante la República y el Imperio*. Madrid: Editorial Tecnos, 2015.
- Appleby, Joyce. *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790's*. Nueva York: New York University Press, 1984.
- Armstrong, Chris. "Fairness, Free-Riding and Rainforest Protection". *Political Theory* 44, no. 1 (2016): 106-130.

Arneson, Richard. "The Principle of Fairness and Free-Rider Problems". *Ethics* 92, no. 4 (1982): 616-633.

-----, "Debate: Defending the Purely Instrumental Account of Democratic Legitimacy". *The Journal of Political Philosophy* 11, no. 1 (2003): 122-132.

Arnhart, Larry. *Political Questions. Political Philosophy from Plato to Pinker*. Long Grove, Ill.: Waveland Press, 2016.

Arrow, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*. Nueva York: John Wiley & Sons, 1963.

Art, Robert J. y Robert Jervis. *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*. Nueva York: Pearson Longman, 2007.

Avant, Debora D. *The Market for Force: The Consequences of Privatizing Security*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005.

Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*. Nueva York: Basic Books, 1984.

Baechler, Jean. *Los orígenes del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península, 1976.

Baena, César. "Obediencia al derecho y legitimidad estatal: un análisis de la teoría del deber natural de obedecer instituciones justas según Jeremy Waldron". *Revista Eletrônica do Curso de Direito da USFM* 12, no. 2 (2017): 675-691.

Bailyn, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

Bakunin, Mijail A. *Estatismo y anarquía*. Barcelona: Ediciones Folio, 2002.

Barbé, Esther. *Relaciones internacionales*. Madrid: Tecnos, 2007.

Barclay, Harold. *People Without Government. An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn & Averill, 1990.

Barnett, Randy E. "Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?". *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 1 (1977): 15-21.

-----, *Restoring the Lost Constitution: The Presumption of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Barro, Robert J. "Democracy and Growth". *Journal of Economic Growth* 1, no. 1 (1996): 1-27.

Bastos Boubeta, Miguel Anxo. "¿Puede la intervención estatal ser justificada científicamente? Una crítica." *Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política* 2, no. 1 (2005): 11-51.

-----, "Redundancia, escala y duplicidad en la administración: una crítica de los mitos acerca de la racionalidad administrativa en las propuestas de reforma de la administración pública española". *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, no. 65 (2016): 129-156.

Baynes, Kenneth. *Habermas*. Londres: Routledge, 2016.

Bayón, Juan Carlos. "¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?". *Diritto & Questioni Pubbliche*, nº 9 (2009):189-228.

Beetham, David. *The Legitimation of Power*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1991.

Beitz, Charles R. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Bell, Nora K. "Nozick and the Principle of Fairness". *Social Theory and Practice* 5, no. 1 (1978): 65-73.

Bell, Tom W. *Your Next Government? From the Nation State to Stateless Nations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Bellamy, Richard. *Political Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

-----, "Which Republicanism, Whose Freedom?". *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 669-678.

Bempong, Nefti-Eboni, Rafael Ruiz de Castañeda, Stefanie Schütte, Isabelle Bolon, Olivia Keiser, Gérard Escher y Antoine Flahau. "Precision Global Health - The Case of Ebola: A Scoping Review." *Journal of global health* 9, no. 1 (2019): 1-12.

Benhabib, Seyla. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Benson, Bruce L. "The Spontaneous Evolution of Commercial Law". *Southern Economic Journal* 55, no. 3 (1989): 644-661.

Beran, Harry. *The Consent Theory of Political Obligation*. Londres: Croom Helm, 1987.

Berman, Harold. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

Besson, Samantha. *The Morality of Conflict: Reasonable Disagreement and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2005.

Blake, Michael. "Distributive Justice, State Coercion and Autonomy". *Philosophy and Public Affairs* 30, no. 3 (2001): 257-296.

Blau, Adrian. "Introduction". En *Methods in Analytical Political Theory*, editado por Adrian Blau, pp. 1-17. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Block, Walter. "National Defense and the Theory of Externalities, Public Goods, and Clubs". En *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, editado por Hans-Hermann Hoppe, pp. 301-334. Auburn, AL: Mises Institute, 2003.

Bohman, James. "Deliberative Democracy and the Epistemic Benefits of Diversity". *Episteme* 3, no. 3 (2006): 175-191.

-----, "Nondomination and Transnational Democracy". En *Republicanism and Political Theory*, editado por Cécile Laborde y John Maynor, pp. 190-216. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008.

Bookchin, Murray. *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. Madrid: Nossa y Jara Editores, 1999.

Borner, Silvio, Aymo Brunetti y Beatrice Weder. *Political Credibility and Economic Development*. Londres: Macmillan Press, 1995.

Börzel, Tanja A. y Christian Thauer (eds.), *Business and Governance in South Africa. Racing to the Top?* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Brandt, Richard. "The Concepts of Obligation and Duty". *Mind* 73, no. 291 (1964): 374-393.

Brennan, Geoffrey y James M. Buchanan, *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy*, vol. 10 de *The Collected Works of James M. Buchanan*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

Brennan, George y Loren Lomasky. "Against Reviving Republicanism". *Politics, Philosophy and Economics* 5, no. 2 (2006): 221-252.

Brennan, Jason. "The Right to a Competent Electorate". *The Philosophical Quarterly* 61, no. 245 (2011): 700-724.

-----, *Political Philosophy. An Introduction*. Washington D.C.: Cato Institute, 2016.

-----, *Contra la democracia*. Barcelona: Ediciones Deusto, 2018.

Brown, Ruairidh J. *Political Encounters: A Hermeneutic Inquiry into the Situation of Political Obligation*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

Buchanan Allen. "Political Legitimacy and Democracy". *Ethics* 112, no. 4 (2002): 689-719.

-----, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Nueva York: Oxford University Press, 2004.

Bull, Hedley. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.

Butler, Jay. "Corporations as Semi-States". *Columbia Journal of Transnational Law* 57 (2019): 221-282.

Butler, Michelle, Gavin Slade y Camila Nunes Días. "Self-Governing Prisons: Prison Gangs in an International Perspective." *Trends Organ Crim* (2018). <https://doi.org/10.1007/s12117-018-9338-7>.

Buzan, Barry Ole Waever, y Jaap de Wilde. *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998.

Cabrera, Luís. "World Government: Renewed Debate, Persistent Challenges." *European Journal of International Relations* 16, no. 3 (2010): 511-530.

Campbell, Gordon y Thomas N. Corns, *John Milton. Life, Work, and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Campbell, Tom. *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

Caney, Simon. *Justice Without Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Caplan, Brian. *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

-----, "Majorities Against Utility: Implications of the Failure of the Miracle of Aggregation". *Social philosophy and policy* 26, no. 1 (2009): 198–211.

Carabini Louis E. *Liberty, Dicta & Force: Why Liberty Brings Out the Best in People and How Government Brings Out the Worst*. Auburn, AL: Mises Institute, 2018.

Carlson, Alan. "What Has Government Done to Our Families?". *Essays in Political Economy* 13. Auburn, AL.: Ludwig von Mises Institute, 1991.

Carneiro, Robert L. "A Theory of the Origin of the State". *Science* 169, no. 3947 (1970): 733–738.

Carpini, Michael Delli y Scott Keeter. *What Americans Know about Politics and Why It Matters*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

Carr, Craig L. "Fairness and Political Obligation". *Social Theory and Practice* 28, no. 1 (2002): 1-28.

Carter, Alan. "The Skeptical Anarchist". En *Review Journal of Political Philosophy*, Vol. 8.1, editado por Jeremy Wisnewski, pp. 33-40. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

Casey, Gerard. *Murray Rothbard*. Nueva York: Continuum, 2010.

-----, *Freedom's Progress? A History of Political Thought*. Exeter: Imprint Academic, 2017.

Cavallero, Eric. "Coercion, Inequality and the International Property Regime". *The Journal of Political Philosophy* 18, no. 1 (2010): 16-31.

Chartier, Gary. *Anarchy and Legal Order. Law and Politics for a Stateless Society*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013.

----- . *Radicalizing Rawls. Global Justice and the Foundations of International Law*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014.

Childs Jr., Roy A. “La mano invisible devuelve el golpe”. *Libertas*, no. 28 (1998): 27-48.

Christiano, Thomas. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

----- . “An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy”. *Philosophy and Public Affairs* 32, no. 2 (2011): 142-176.

Christov, Theodore. *Before Anarchy: Hobbes and His Critics in Modern International Thought*. Nueva York: Cambridge University Press, 2015.

Cicerón. *Sobre los deberes*, 2ª edición. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

Clark, Samuel. *Living Without Domination: The Possibility of an Anarchist Utopia*. Londres: Routledge, 2016.

Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila Editores, 1978.

Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Cohen, Joshua. “An Epistemic Conception of Democracy”. *Ethics* 97, no. 1 (1986): 26-38.

----- . “Review of “Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality” by Michael Walzer”. *Journal of Philosophy* 83, no.8 (1986): 457-468.

----- . “Deliberative Democracy and Legitimacy”. En *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, editado por Alan Hamlin y Philip Pettit, pp. 17-34. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Coicaud, Jean-Marc. *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Coleman, Janet. “El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real”. *Res Publica: revista de filosofía política*, no. 15 (2005): 27-47.

Coltart, Cordelia E. M., Benjamin Lindsey, Isaac Ghinai, Anne M. Johnson, y David L. Heymann. "The Ebola outbreak, 2013-2016: old lessons for new epidemics." *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences* 372, no. 1721 (2017): 20160297. DOI:10.1098/rstb.2016.0297.

Conee, Earl y Richard Feldman. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Conly, Sarah. *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Conway, David. *Classical Liberalism. The Unvanquished Ideal*. Nueva York: St. Martin's Press, 1995.

Copp, David. "Reasonable Acceptability and Democratic Legitimacy: Estlund's Qualified Acceptability Requirement". *Ethics* 121, no. 2 (2011): 239-269.

Courtois, Stéphane. "Habermas's Epistemic Conception of Democracy: Some Reactions to McCarthy's Objections". *Philosophy & Social Criticism* 30, no. 7 (2004): 842-866.

Craig, Campbell. "The Resurgent Idea of World Government." *Ethics & International Affairs* 22, no. 2 (2008): 133-142.

Cudd, Ann E. "Preference, Rationality and Democratic Theory". En *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, editado por Robert L. Simon, pp. 106-127. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

Cullity, Garret. "Public Goods and Fairness". *Australasian Journal of Philosophy* 86, no. 1 (2008): 1-21.

Cuzán, Alfred G. "Revisiting 'Do We Ever Really Get Out of Anarchy?'," *Journal of Libertarian Studies* 22, no. 1 (2010): 3-21.

Dagger, Richard. *Civic Virtues. Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. Nueva York: Oxford University Press, 1997.

-----, "Membership, Fair Play, and Political Obligation", *Political Studies* 48, no. 1 (2000): 108.

-----, *Playing Fair, Political Obligation and the Problems of Punishment*. Nueva York: Oxford University Press, 2018.

Dagger, Richard y David Lefkowitz, "Political Obligation". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation/>.

Dahl, Robert A. *La democracia*. Barcelona: Editorial Planeta, 2012.

Dalton, Russell J. y Martin P. Wattenberg. "The Not So Simple Act of Voting,". En *Political Science: The State of the Discipline II*, editado por Ada W. Finifter, pp. 193-218. Washington, DC: American Political Science Association, 1993.

Danchev, Valentin, Andrey Rzhetsky, y James A. Evans. "Meta-Research: Centralized scientific communities are less likely to generate replicable results." *eLife* 8 (2019): e43094.

Darke, Sacha. "Inmate Governance in Brazilian Prisons". *The Howard Journal of Criminal Justice* 52, no. 3 (2013): 272-284.

Darke, Sacha y Chris Garces, "Surviving in the New Mass Carceral Zone." *Prison Service Journal*, no. 229 (2017): 26-30.

Davies, Rees. "The Medieval State: The Tyranny of a Concept?". *Journal of Historical Sociology* 16, no. 2 (2003): 280-300.

Davies, Sarah E. "Securitizing Infectious Disease". *International Affairs* 2, no. 84 (2008): 295-313.

Delmas, Candice. "Political Resistance: A Matter of Fairness". *Law and Philosophy* 33, no. 4 (2014): 465-488.

Deudney Daniel H. *Bounding Power: Republican Security Theory From the Polis to the Global Village*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Dobos, Ned. "Political Obligation". En *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (2016). <http://www.iep.utm.edu/poli-obl/#H6>.

d'Ors, Álvaro. *Ensayos de teoría política*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.

Douglas P. Fry, "War, Peace and Human Nature: The Challenge of Achieving Scientific Objectivity". En *War, Peace and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, editado por Douglas P. Fry, pp. 1-21. Nueva York: Oxford University Press, 2013.

Douglass, Robin. "Control, Consent and Political Legitimacy". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19, no. 2 (2016): 121-140.

Downs, Anthony. "Teoría económica de la acción política en una democracia". En *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle, 2ª Edición, pp. 93-111. Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

Dragos, Paul Aligica y Vlad Tarko. "Co-production, Polycentricity, and Value Heterogeneity: The Ostroms' Public Choice Institutionalism Revisited". *American Political Science Review* 107, no. 4 (2013): 726-41.

Durning, Patrick. "Political Legitimacy and the Duty to Obey the Law". *Canadian Journal of Philosophy* 33, no. 3 (2003): 373-389.

----- "Two Problems with Deriving a Duty to Obey the Law from the Principle of Fairness". *Public Affairs Quarterly* 17, no. 4 (2003): 253-264.

Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

----- *El imperio de la justicia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2012.

----- *Los derechos en serio*. Barcelona: Editorial Ariel, 2012.

Edmundson, William A. *Three Anarchical Fallacies: An Essay on Political Authority*. Nueva York: Cambridge University Press, 1998.

----- "State of the Art: The Duty to Obey the Law". *Legal Theory* 10, no. 4 (2004): 215-259.

----- "Consent and Its Cousins". *Ethics* 121, no. 2 (2011): 335-353.

Egoumenides, Magda. *Philosophical Anarchism and Political Obligation*. Nueva York: Bloomsbury, 2014.

Ehrenberg, Kenneth. 'Critical Reception of Raz's Theory of Authority'. *Philosophy Compass* 6, no. 11 (2011): 777-785.

Ehrlich, Carol. "Socialism, Anarchism and Feminism" En *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, editado por Dark Star Collective, pp. 55-64. Oakland: AK Press/Dark Star, 2012.

Ely, James W. *The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.

Estlund, David. "Opinion Leaders, Independence, and Condorcet's Jury Theorem". *Theory and Decision* 36 (1994): 131-162.

-----, "The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's *Political Liberalism*". *Journal of Political Philosophy* 4, no. 1 (1996): 68-78.

-----, "Jeremy Waldron on *Law and Disagreement*". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 99, no. 1 (2000): 111-128.

-----, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

-----, "Reply to Copp, Gaus, Richardson, and Edmundson". *Ethics* 121, no. 2 (2011): 354-389.

-----, "On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy, by Philip Pettit". *Australasian Journal of Philosophy* 92, no. 4 (2014): 799-802.

Etzioni, Amitai. "Toward an I & We Paradigm". *Contemporary Sociology* 18, no. 2 (1989): 171-176.

-----, "Are Particularistic Obligations Justified? A Communitarian Examination". *The Review of Politics* 64, no. 4 (2002): 573-598.

Faden, Ruth y Sirine Shebaya. "Public Health Ethics". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford Encyclopedia of philosophy, 2016.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/publichealth-ethics/>.

- Fearn-Banks, Kathleen. *Crisis Communications. A Casebook Approach*. Nueva York: Routledge, 2017.
- Feldman, Richard y Earl Conee. "Some Virtues of Evidentialism". *Veritas* 50, no. 4 (2005): 95-108.
- Ferejohn, John. "Pettit's Republic". *The Monist* 84, no. 1 (2001): 77-97.
- Ferguson, Brian. "Pinker's List: Exaggerating Prehistoric War Mortality". En *War, Peace and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, editado por Douglas P. Fry, pp.112-131. Nueva York: Oxford University Press, 2013.
- Ferrajoli, Luigi. *Constitucionalismo más allá del Estado*. Madrid: Editorial Trotta, 2018.
- Feser, Edward. *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014.
- Festa, Matthew J. "Property and Republicanism in the Northwest Ordinance", *Arizona State Law Journal* 45 (2014): 409-470.
- Figs, Orlando. *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia*. Londres: Penguin Books, 2007.
- Fisher, Frank. *Technocracy and the Politics of Expertise*. Newbury Park: Sage Publications, 1999.
- Flanigan, Jessica. "Duty and Enforcement". *The Journal of Political Philosophy* 27, no. 3 (2019): 341-362.
- Flathman, Richard E. "Legitimacy". En *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 2, editado por Robert E. Goodin, Phillip Pettit y Thomas Pogge, pp. 678-684. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Fletcher, George P. y Jens David Ohlin, *Defending Humanity: When Force is Justified and Why*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Forst, Rainer. "A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination". En Andreas Niederberger y Philip Schink, *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, editado por

Andreas Niederberger y Philip Schink, pp. 154-168. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2013.

Frank, Nicholas. "Against Normative Consent". *Journal of Social Philosophy* 47, no. 4 (2016): 470-487.

Frankfurt, Harry. "Equality as a Moral Ideal". *Ethics* 98, no. 1 (1987): 21-43.

-----, *On Inequality*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Freeman, Samuel. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Freiman, Christopher. *Unequivocal Justice*. Nueva York: Routledge, 2017.

Frey, Bruno y Reiner Eichenberg, *The New Democratic Federalism for Europe: Functional, Overlapping, and Competing Jurisdictions*. Cheltenham: Edward Elgar, 1999.

Freund, Julien. *La esencia de lo político*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.

Friedman, Marilyn. "The Practice of Partiality". *Ethics* 101, no. 4 (1991): 818-835.

Friedman, Mark D. *Nozick's Libertarian Project*. Londres: Bloomsbury, 2011.

-----, *Libertarian Philosophy in the Real World: The Politics of Natural Rights*. Londres: Bloomsbury, 2015.

Furedi, Frank. *How Fear Works: Culture of Fear in the 21st Century*. Londres: Bloomsbury Continuum, 2018.

Gans, Chaim. *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ganson, Dorit. "Evidentialism and Pragmatic Constraints on Outright Belief". *Philosophical Studies*, vol. 139 (2008): 441-458.

-----, "Great Expectations: Belief and the Case for Pragmatic Encroachment". En *Pragmatic Encroachment in Epistemology*, editado por Brian Kim y Matthew Mc Grath, pp. 10-34. Nueva York: Routledge, 2019.

García Guitián, Elena. "Liberalismo y republicanismo: el uso político de los conceptos de libertad". *Revista Internacional de Pensamiento Político* 4 (2009): 29-45.

Gardiner, Georgi. "Evidentialism and Moral Encroachment". En *Believing in Accordance with the Evidence. New Essays on Evidentialism*, editado por Kevin McCain, pp. 169-195. Cham: Springer, 2018.

Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.

Garnsey, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Garrett, Laurie. "Ebola's Lessons: How the WHO Mishandled the Crisis", *Foreign Affairs* 94, no. 5 (2015): 80-107.

Gartzke, Erik. "The Capitalist Peace". *American Journal of Political Science* 51, no. 1 (2007): 166-191.

Gaus Gerald. *Political Concepts and Political Theories*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000.

-----, "Backwards into the Future: Neo-Republicanism as a Post-Socialist Critique of Market Society". *Social Philosophy & Policy* 20, no. 1 (2003): 53-91.

-----, "On Seeking the Truth (Whatever That Is) through Democracy: Estlund's Case for the Qualified Epistemic Claim". *Ethics* 121, no. 2 (2011): 270-300.

-----, *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

-----, *The Tyranny of the Ideal. Justice in a Diverse Society*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Gettier, Edmund L. "¿Una creencia verdadera justificada es conocimiento?". Traducido por Paulo Vélez León. *Disputatio* 2, no. 3 (2013): 185-193.

Gilbert, Margaret. *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment and the Bonds of Society*. Nueva York: Oxford University Press, 2006.

Gilpin, Robert. *War and Change in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Godwin, William. *An Enquiry Concerning Political Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Goldman, Emma. *La palabra como arma*. La Plata: Terramar, 2010.

Goldstein, Judith, Miles Kahler, Robert O. Keohane y Anne-Marie Slaughter (eds.). *Legalization and World Politics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001.

Goodin, Robert E. "What Is So Special About Our Fellow Countrymen?", *Ethics* 98, no. 4 (1988): 663-686.

-----, "Enfranchising All Affected Interests and Its Alternatives". *Philosophy & Public Affairs* 35, no. 1 (2007): 40-68.

Goodin, Robert E. y Kai Spiekermann, *An Epistemic Theory of Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Gordon, David. *Resurrecting Marx: The Analytical Marxists on Freedom, Exploitation and Justice*. New Brunswick: Transaction Books, 1990.

-----, "Rescuing Justice and Equality, by G. A. Cohen". *Mises Review* 14, No. 4 (2008).

-----, "Review of 'Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism'". *The Austrian* 1, no. 4 (2015): 10-12.

-----, *An Austro-libertarian View, vol. II*. Auburn, AL: Mises Institute, 2017.

Green, Abner S. *Against Obligation. The Multiple Sources of Authority in a Liberal Democracy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012.

Green, Donald, Bradley Palmquist y Eric Schickler. *Partisan Hearts and Minds: Political Parties and the Social Identities of Voters*. New Haven: Yale university Press, 2002.

Green, Leslie. *The Authority of the State*. Nueva York: Oxford University Press, 1988.

-----, "Who Believes in Political Obligation?". En *For and Against the State*, editado por John T. Sanders y Jan Narveson, pp.1-17. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996.

Greenawalt, Kent. "The Natural Duty to Obey the Law". *Michigan Law Review* 84, no. 1 (1985): 1-62.

-----, "Legitimate Authority and the Duty to Obey". En *The Duty to Obey the Law*, editado por William A. Edmundson, pp. 177-192. Lanham: Rowman and Littlefield, 1999.

Gregory, Lucan. "Ronald Dworkin, T. H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation". *Social Theory and Practice* 32, no. 2 (2006): 191-212.

Greif, Avner. "History Lessons: The Birth of Impersonal Exchange: The Community Responsibility System and Impartial Justice". *Journal of Economic Perspectives* 20, no. 2 (2006): 221– 36.

Grieco, Joseph M. "Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism". *International Organization* 42, no. 3 (1988): 485-507.

Grofman, Bernard y Scott L. Feld. "Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective". *The American Political Science Review* 82, no. 2 (1988): 567-576.

Grossi, Paolo. "Un Derecho sin Estado. La noción de autonomía como fundamento de la Constitución jurídica medieval". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, no. 9 (1997): 167-178.

Guerrero, Alexander A. "Against Elections". *Philosophy and Public Affairs* 42, no. 2 (2014): 135-178.

Gutmann, Amy y Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

-----, "Why Deliberative Democracy is Different". *Social Philosophy and Policy* 17, no. 1 (2000): 161-180.

-----, *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004.

Habermas, Jürgen. “¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?”. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, no. 5 (1988): 21-45.

-----. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

-----. *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1999.

Hampsher-Monk, Iain. “Liberty before Liberalism by Quentin Skinner”. *The Historical Journal* 41, no. 4 (1998): 1183-1187.

Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

-----. *Political Philosophy*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1997.

Hardiman, Michael. “Role Obligations”. *The Journal of Philosophy* 91, no. 7 (1994): 333-363.

Harris, Paul. “The Moral Obligation to Obey the Law”. En *On Political Obligation*, editado por Paul Harris, pp. 151-182. Londres: Routledge, 1990.

Hart, David M., Gary Chartier, Ross Miller Kenyon y Roderick Long (eds.) *Social Class and State Power: Exploring an Alternative Radical Tradition*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

Hart, H. L. A. “Are There Any Natural Rights?”. *The Philosophical Review* 64, no. 2 (1955): 175-191.

-----. “Legal and Moral Obligation”. En *Essays in Moral Philosophy*, editado por A. I. Melden, pp. 82-107. Seattle: University of Washington Press, 1958.

Hartogh, Govert den. “The Architectonich of Michael Walzer’s Theory of Justice”. *Political Theory* 27, no. 4 (1999): 491-522.

-----. *Mutual Expectations: A Conventionalist Theory of Law*. La Haya: Kluwer Law International, 2002.

Hasnas, John. “The Myth of the Rule of Law”, *Wisconsin Law Review*, no. 1 (1995): 199-233.

Herranz Castillo, Rafael. “La justificación de la democracia y la obligación moral de obedecer el derecho”. *Derechos y libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas* 1, no. 2 (1993-1994): 229-244.

Hirschmann, Nancy. “Freedom, Recognition and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory”. *American Political Science Review* 83, no. 4 (1989): 1227-1244.

-----, “Political Obligation”. En *The Encyclopedia of Political Thought*, editado por Michael T. Gibbons, pp. 2773-2777. Chichester: John Wiley & sons, 2015.

Hobbes, Thomas. *El Leviatán. O la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

Hohfeld, Wesley Newcomb. *Conceptos jurídicos fundamentales*. México: Fontamara, 1992.

Hong, Lu y Scott E. Page. “Problem Solving by Heterogeneous Agents.” *Journal of Economic Theory* 97, no. 1 (2001): 123–63.

Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. Londres: Routledge, 2002.

Hoppe, Hans-Hermann. “Fallacies of the Public Goods Theory and the Production of Security”. *The Journal of Libertarian Studies* 9, no. 1 (1989): 27-46.

-----, *Democracy: The God That Failed*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.

-----, *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*. Auburn, AL: Mises Institute, 2006.

-----, *The Private Production of Defense*. Auburn, Alabama: Mises Institute, 2009.

Horne, Thomas A. *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.

Horowitz, Robert. “Obligations. Essays on Disobedience War and Citizenship”. *Cornell Law Review* 56, no. 1, (1970):171-175.

Horton, John. *Political Obligation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1992.

-----, “In Defense of Associative Political Obligations: Part One”. *Political Studies*: 54, no. 3 (2006): 427-443.

-----, "Defending Associative Political Obligations: A Response to Richard Vernon". *Political Studies* 55, no. 4 (2007): 880-884.

Horton, John y Ryan Gabriel Windeknecht, "Is There a Distinctively Associative Account of Political Obligation?". *Political Studies* 63, no. 4 (2015): 903-918.

Houston, Alan Craig. *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Huber, Jacob. "No Right to Unilaterally Claim Your Territory: On the Consistency of Kantian Statism". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20, no. 6 (2017): 677-696.

Huemer, Michael "Why People Are Irrational About Politics.". En *Philosophy, Politics, and Economics: An Anthology*, editado por Jonathan Anomaly, Geoffrey Brennan, Michael Munger y Geoffrey Sayre-McCord, pp. 456-467. Nueva York: Oxford University Press, 2016.

-----, *El problema de la autoridad política. Un ensayo sobre el derecho a la coacción por parte del Estado y el deber de la obediencia por parte de los ciudadanos*. Barcelona: Ediciones Deusto, 2019.

Hume, David. *Ensayos políticos*. Madrid: Unión Editorial, 2005.

Hupfer, Elizabeth C. "Mutually Beneficial Coercion: A Critique of the Coercive Approach to Distributive Justice.". *Law and Philosophy* 38 (2019): 195-220.

Hurd, Heidi M. *Moral Combat*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Hurka, Thomas. "The Justification of National Partiality." En *The Morality of Nationalism*, editado por Robert McKim y Jeff McMahan, pp. 139-157. Nueva York: Oxford University Press, 1997.

Hutt, William H. "Trade Unions: The Private Use of Coercive Power". *The Review of Austrian Economics* 3, no. 1 (1989): 109-120.

Iglesias Vila, Marisa. "De la justicia como equidad al Derecho como equidad". En *Jurisdicción, interpretación y sistema jurídico. Actas del XII Seminario Italo-español de teoría del derecho*,

editado por Juan Manuel Pérez Bermejo y Miguel Ángel Rodilla, pp. 11-38. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

Innerarity, Daniel. “La teoría discursiva de la legitimidad de Jürgen Habermas”. *Persona y Derecho* 14 (1986): 233-278.

Ip, Kevin K. W. *Egalitarianisms and Global Justice From a Relational Perspective*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016.

Jasay, Anthony de. *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem*. Indianapolis: Liberty Fund, 1989.

Jeske, Diane. “Special Relationships and the Problem of Political Obligation”. *Social Theory and Practice* 27, no. 1 (2001): 19-40.

Jin, Jiyong y Joe Thomas Karackatt., “Infectious Diseases and Securitization: WHO’s Dilemma”. *Biosecurity and Bioterrorism: Biodefense Strategy, Practice, and Science* 9, no. 2 (2011): 181-187.

Jones, Eric. *The European Miracle*. Nueva York: Cambridge University Press, 2003.

Jouvenel, Bertrand de. *Sovereignty. An Inquiry into the Political Good*. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1998.

Jun, Nathan. *Anarchism and Political Modernity*. Nueva York: Continuum, 2012.

Kahneman, Daniel. *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Editorial debate, 2012.

Kalhoff, Angela. *Why Democracy Needs Public Goods*. Plymouth: Lexington Books, 2011.

Kapeliushnikov, Rostislav. “Behavioral Economics and the ‘New’ Paternalism”, *Russian Journal of Economics* 1, no. 1 (2015): 81-107.

Kaufman, Alexander. “Political Authority, Civil Disobedience, Revolution”. En *A Companion to Rawls*, editado por John Mandle y David A. Reidy, pp. 216-231. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014.

Kekes, John. *The Illusions of Egalitarianism*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

Keohane, Robert O. *After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Keohane, Robert O. y Joseph S. Nye, Jr. *Power and Interdependence*. Boston: Little, Brown, 1977.

Kerr, Norbert L., Robert J. MacCoun y Geoffrey P. Kramer. "Bias in Judgement: Comparing Individual and Groups". *Psychological Review* 103, no. 4 (1996): 687-719.

Klosko, George. "Four Arguments Against Political Obligations From Gratitude". *Public Affairs Quarterly* 5, no. 1 (1991): 33-48.

-----. *The Principle of Fairness and Political Obligation*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992.

-----. "The Natural Basis of Political Obligation". *Social Philosophy & Policy* 18, no. 1 (2001): 93-114.

-----. *Political Obligations*. Nueva York: Oxford University Press, 2005.

-----. "Consent Theory of Political Obligation". En *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, editado por Andreas Müller y Peter Schaber, pp. 348-358. Londres: Routledge, 2018.

Knowles, Dudley. *Political Obligation: A Critical Introduction*. Londres: Routledge, 2010.

Kode, Johannes. "On the Social Conditions of Governance: Social Capital and Governance in Areas of Limited Statehood", *SFB-Governance Working Paper Series*, no. 60 (2013).

Kolodny, Niko. "Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy". *Philosophy & Public Affairs* 42, no. 4 (2014): 287-336.

Koltonsky, Daniel. "Normative Consent and Authority". *Journal of Moral Philosophy* 10, no. 3 (2013): 255-275.

Kornegger, Peggy. "Anarchism: The Feminist Connection", en *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, editado por Dark Star Collective, pp. 25-35. Oakland: AK Press/Dark Star, 2012.

Kowal, Donna M. "Anarcha-Feminism". En *The Palgrave Handbook of Anarchism*, editado por Carl Levy y Mathew S. Adams, pp. 265-279. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

Krehoff, Bernard. 'Legitimate Political Authority and Sovereignty: Why States Cannot be the Whole Story'. *Res Publica* 14 (2008): 283-297.

Kropotkin, Piotr. *La conquista del pan*. Barcelona: Ediciones 29, 2001.

Kukathas, Chandran. *El archipiélago liberal*. Barcelona: Deusto, 2019.

Kuklinski, James y Buddy Peyton, "Belief Systems and Political Decision Making". En *The Oxford Handbook of Political Behavior*, editado por Russell J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann, pp. 45-64. Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Kurtzman, Charles, Regina Werun y Ross E. Burkhart. "Democracy's Effect on Economic Growth: A Pooled Time-Series Analysis, 1951-1980". *Studies in Comparative International Development* 37, no. 1 (2002): 3-33.

Laborde, Cécile. *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.

Ladenson, Robert. "Legitimate Authority". *American Philosophical Quarterly* 9, no. 4 (1972): 335-341.

Lakoff, Andrew. *Unprepared: Global Health in a Time of Emergency*. Oakland, CA: University of California Press, 2017.

Landauer, Gustav. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Oakland, CA: PM Press, 2010.

Landemore, Hélène. *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Landes, David. *La riqueza y la pobreza de las naciones: por qué algunas son tan ricas y otras tan pobres*. Barcelona: Editorial Planeta, 2018.

Lau, Richard R. y David P. Redlawsk. *How Voters Decide: Information Processing during Elections Campaigns*. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

Laudan, Larry. *Truth, Error and Criminal Law. An Essay in Legal Epistemology*. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

Lazar, Seth. "The Justification of Associative Duties". *The Journal of Moral Philosophy* 13, no. 1 (2016): 28-55.

Lecce, Steven. *Against Perfectionism. Defending Liberal Neutrality*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

Leeson, Peter. "Better Off Stateless: Somalia Before and After Government Collapse." *Journal of Comparative Economics* 35, no. 4 (2007): 689-710.

-----, *Anarchy Unbound: Why Self-Governance Works Better Than You Think*. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.

Lefkowitz, David. "Legitimate Political Authority and the Duty of Those Subject to It: A Critique of Edmunson". *Law and Philosophy* 23, no. 4 (2004): 399-435.

-----, "The Duty to Obey the Law". *Philosophy Compass* 1, no. 6 (2006): 571-598.

-----, "Simmons' Critique of Natural Duty Approaches to the Duty to Obey the Law". *APA Newsletter on Philosophy and Law* 7, no. 1 (2007): 9-14.

Leipold, Bruno. 'Political Anarchism and Raz's Theory of Authority'. *Res Publica* 21 (2015): 309-329.

Lemennicier, Bertrand. "Fallacies in the Theory of the Emergence of the State", *Journal of Libertarian Studies* 20, no. 3 (2006): 3-28.

Levine, David K. *Is Behavioral Economics Doomed? The Ordinary versus the Extraordinary*. Cambridge: Open Book Publishers, 2012.

Levitov, Alex. "Normative Legitimacy and the State". En *Oxford Handbooks Online*. Oxford: Oxford University Press, 2016. DOI:10.1093/oxfordhb/9780199935307.013.131.

Levy, Jacob T. "Coherence, Consistency, Equality: On Pettit's Republican Democracy". *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 679-686.

-----, "There's No Such Thing as Ideal Theory". *Social Philosophy and Policy* 33, no. 1-2 (2016): 312-333.

Lippert-Rasmussen, Kasper. *Relational Egalitarianism: Living as Equals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Liss, Carolin. "Private Military and Security Companies in Maritime Security Governance". En *The Transnational Governance of Violence and Crime: Non-State Actors in Security*, editado por Anja P. Jakobi y Klaus Dieter Wolf, pp. 193-213. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

List, Christian y Laura Valentini. "The Methodology of Political Theory". En *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, editado por Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler y John Hawthorne, pp. 525-553. Oxford: Oxford University Press, 2016.

List, Christian y Mathias Koenig-Archibugi, "Can There Be a Global Demos? An Agency-Based Approach". *Philosophy and Public Affairs* 38, no. 1 (2010): 76-110.

List, Christian. "Republican Freedom and the Rule of Law". *Politics, Philosophy & Economics* 5, no. 2 (2006): 201-220.

Lois, Marta. "Los límites de la obligación política: revolución, revuelta y desobediencia civil". En *Teoría política: poder, moral, democracia*, editado por Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz, pp. 96-115. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Lovett, Frank. "Can Justice Be Based on Consent?" *The Journal of Political Philosophy* 12, no. 1 (2004): 79-101.

-----, "What Counts as Arbitrary Power?" *Journal of Political Power* 5, no. 1 (2012): 137-152.

-----, "Civic Republicanism and Social Justice". *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 687-696.

-----, "Republicanism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism>.

Lucas, J. R. "Against Equality". *Philosophy* 40, no. 154 (1965): 296-307.

-----, "Against Equality Again". *Philosophy* 52, no. 201 (1977): 255-280.

Luiten van Zanden, Jan. *The Long Road to the Industrial Revolution: The European Economy in a Global Perspective, 1000–1800*. Leiden: Brill, 2009.

Lupia, Arthur. *Uninformed: Why People knows so Little About Politics and What We can Do About It*. Nueva York: Oxford University Press, 2016.

Luskin, Robert C. "From Denial to Extenuation (and Finally Beyond): Political Sophistication and Citizen Performance". En *Thinking about Political Psychology*, editado por James Kuklinski, pp. 281-305. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Machan, Tibor. "Reconciling Anarchism and Minarchism". En *Anarchism/Minarchism: Is Government Part of a Free Country?*, editado por Roderick Long y Tibor Machan, pp. 59-84. Aldershot: Ashgate, 2008.

MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004.

Mack, Eric. "Nozick's Anarchism". En *Nomos XIX: Anarchism*, editado por J. R. Pennock y J. W. Chapman, pp. 43-62. Nueva York: New York University Press, 1978.

-----, "Robert Nozick's Political Philosophy". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/nozick-political>.

MacLeod, Adam. *Property and Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Máiz, Ramón. "Nation and Deliberation". En *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, editado por Ramón Máiz y Ferrán Requejo, pp. 58-78. Londres: Frank Cass, 2005.

-----, "Poder, legitimidad y dominación". En *Teoría Política: poder, moral, democracia*, editado por Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz, pp. 64-95. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

-----, "Nacionalismo y multiculturalismo". En *Teoría Política: poder, moral, democracia*, editado por Aurelio Arteta, Elena García Guitián y Ramón Máiz, pp. 424-448. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

-----, “‘El Dios mortal’. ¿Implica la globalización una progresiva desaparición de los Estados?”. *Araucaria; Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 19, no. 37 (2017): 21-43.

-----, *Nacionalismo y federalismo. Una aproximación desde la teoría política*. Madrid: Siglo XXI de España, 2018.

Mäkinen, Virpi. “Medieval Natural Rights Discourse”. En *Revisiting the Origins of Human Rights*, editado por Pamela Slotte y Mila Halme-Tuomisaar, pp. 64-81. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Maloberti, Nicolás. “Libertarianism and the Possibility of the Legitimate State,” *Libertarian Papers* 1, no. 5 (2009): 1-12.

Mang, Franz. “Public Reason Can Be Reasonably Rejected”. *Social Theory and Practice* 43, no. 2 (2017): 343-367.

Manin, Bernard. “On Legitimacy and Political Deliberation”. *Political Theory* 15, no. 3 (1987): 338-368.

Mann, Michael. “Have Wars and Violence Declined?”. *Theory and Society* 47, no. 1 (2018): 37-60.

Mann, Geoff y Joel Wainwright, *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. Londres: Verso, 2018.

Mannheim, Karl. *Rational and Irrational Elements in Contemporary Society*. Londres: Oxford University Press, 1934.

Marchetti, Raffaele. *Global Democracy: For and Against*. Nueva York: Routledge, 2008.

Marshall, Peter. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. Londres: Harper Perennial, 2008.

Martí, José Luís. “The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. *Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy*”. En *Deliberative Democracy and its Discontents*, editado por Samantha Besson y José Luís Martí, pp. 27-56. Aldershot: Ashgate, 2006.

-----, *La república deliberativa*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

Martí, José Luis y Philip Pettit, *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Martí, José Luis y Hugo Seleme, "Three Comments on Philip Pettit's *On the People's Terms*". *Philosophy and Public Issues (New Series)* 5, no. 2 (2015): 25-42.

Martin, James J. *Men Against the State: the Individualist Anarchism in America, 1827-1908*. Colorado Springs: Ralph Myles Publisher, 1970.

Mason, Andrew. "Special Obligations to Compatriots". *Ethics* 107, no. 3 (1997): 427-447.

May, Todd. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

Maynor, John. *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press, 2003.

McCammon, Christopher. "Domination: A Rethinking". *Ethics* 125, no. 4 (2015): 1028-1052.

McConnell, Terrance. "Gratitude". En *The International Encyclopedia of Ethics*, editado por Hugh LaFollete, pp. 2220-2229. Chichester: Blackwell Publishing, 2013.

McDermott, Daniel. "Fair-Play Obligations". *Political Studies* 52, no. 2 (2004): 216-232.

McGann, Anthony. *The Logic of Democracy. Reconciling Equality, Deliberation, and Minority Protection*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006.

McLaughlin, Paul. *Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism*. Aldershot: Ashgate, 2007.

Mearsheimer, John. *The Tragedy of Great Power Politics*. Nueva York: W. W. Norton, 2001.

Melero de la Torre, Mariano C. "Consenso, objetividad y obligación política". *Daimon, Revista de Filosofía*, no. 42 (2007): 145-155.

Meltzer, Martin I., Charisma Y. Atkins, Scott Santibanez, Barbara Knust, Brett W. Petersen, Elizabeth D. Ervin, Stuart T. Nichol, Inger K. Damon y Michael L. Washington. "Estimating the Future Number of Cases in the Ebola Epidemic—Liberia and Sierra Leone, 2014–2015." *Morbidity and Mortality Weekly Report (MMWR), Supplement* 63, no. 3 (2014): 1–14.

Mendelberg, Tali. "The Deliberative Citizen: Theory and Evidence". En *Research in Micropolitics, Volume 6: Political Decision Making, Deliberation and Participation*, editado por Michael X. Delli Carpini, Leonie Huddy y Robert Shapiro, pp. 151-193. Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited, 2002.

Menkhaus, Ken. "Governance without Government in Somalia: Spoilers, State Building, and the Politics of Coping", *International Security* 31, no.3 (2006/2007): 74-106.

Michelman, Frank. "Law's Republic". *The Yale Law Journal* 97, no. 8 (1988): 1493-1537.

Milgrom, Paul, Douglass. C. North y Barry Weingast. "The Role of Institutions in the Revival of Trade: The Law Merchant, Private Judges, and the Champagne Fairs." *Economics & Politics* 2, no. 1 (1990): 1-23.

Miller, David. *Anarchism*. Londres: J.M. Dent & Sons, 1984.

-----. *On Nationality*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.

-----. "Reasonable Partiality Towards Compatriots". *Ethical Theory and Moral Practice* 8, no. 1-2 (2005): 63-81.

-----. *Filosofía política: una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

-----. "Territorial Rights: Concept and Justification". *Political Studies* 60, no. 2 (2012): 252-268.

Miller, David y Richard Dagger. "Utilitarismo y más allá: la teoría política analítica contemporánea". En *Historia del pensamiento político del siglo XX*, editado por Terence Ball y Richard Bellamy, pp. 457-478. Madrid: Akal, 2013.

Miller, David y Michael Walzer (eds.). *Pluralism, Justice and Equality*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.

Milner, Helen. "The Assumption of Anarchy in International Relations Theory: A Critique", *Review of International Studies* 17, no. 1 (1991): 67-85.

Milner, Helen y Andrew Moravcsik (eds.). *Power, Interdependence, and Nonstate Actors in World Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

- Milton, John. *The Tenure of Kings and Magistrates*. Nueva York: Henry Holt and Company, 1911.
- Mirowski, Philip. *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002.
- Mises, Ludwig von. *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid: Unión Editorial, 2004.
- Mitchell, Thomas N. "Roman Republicanism: The Underrated Legacy". *Proceedings of the American Philosophical Society* 145, no. 2 (2001): 127-137.
- Mokrosińska, Dorota. *Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
- Molenaar, Fransje et al. "The Status Quo Defied. The Legitimacy of Traditional Authorities in Areas of Limited Statehood in Mali, Niger and Libya." *CRU Report*. La Haya: Netherlands Institute of International Relations 'Clingendael', 2019.
- Molina-Cano, Jerónimo. "Las nociones de mando y obediencia en la teoría política de Julien Freund". *Dikaion* 23, no. 18 (2009): 269-295.
- Moore, Margaret. *A Political Theory of Territory*. Nueva York: Oxford University Press, 2015.
- , "Territorial Rights and Territorial Justice". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/territorial-rights>.
- Morgan, Patricia. *The War between the State and the Family: How Government Divides and Impoverishes*. Londres: The Institute of Economic Affairs, 2007.
- Morgenthau, Hans J. *Política entre las naciones: la lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1986.
- Morris, Christopher W. *An Essay on the Modern State*. Nueva York: Cambridge University Press, 1998.
- Morse, Jennifer Roback. *Love and Economics: Why the Laissez-Faire Family Doesn't Work*. Dallas: Spence Publishing Company, 2001.

- Moss, Sarah. "Moral Encroachment". *Proceedings of the Aristotelian Society* 118, no. 2 (2018): 177-205.
- Mueller, Justin C. *The Temporality of Political Obligation*. Nueva York: Routledge, 2016.
- Murphy, Robert P. *Chaos Theory. Two Essays on Market Anarchy*, 2ª edición. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, 2010.
- Murphy, Lian y Thomas Nagel. *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Murtin, Fabrice y Robert Wacziarg. "The Democratic Transition". *Journal of Economic Growth* 19, no. 2 (2013): 141-181.
- Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- , *The View from Nowhere*. Nueva York: Oxford University Press, 1986.
- , "The Problem of Global Justice". *Philosophy & Public Affairs* 33, no. 2 (2005): 113-147.
- , *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2006.
- Nakao, Hisashi, Kohei Tamura, Yui Arimatsu, Tomomi Nakagawa, Naoko Matsumoto y Takehiko Matsugi. "Violence in the Prehistoric Period of Japan: The Spatio-Temporal Pattern of Skeletal Evidence for Violence in the Jomon Period." *Biology Letters* 12 (2016): 20160028. <http://doi.org/10.1098/rsbl.2016.0028>.
- Neal, Patrick. *Liberalism and Its Discontents*. Londres: MacMillan Press, 1997.
- Nelson, Alan. "Explanation and Justification in Political Philosophy". *Ethics* 97, no.1 (1986):154-176.
- Nenova, Tatiana y Tim Harford. "Anarchy and Invention". *Public Policy for the Private Sector, World Bank Note*, no. 280 (2004).
- Nili, Shmuel. "Who Is Afraid of a World State? A Global Sovereign and the Statist-Cosmopolitan Debate". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 3 (2015): 241-263.

Nino, Carlos Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1997.

Nisbet, Robert. *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*. Nueva York: Oxford University Press, 1953.

-----, *Prejudices: A Philosophical Dictionary*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Normore, Calvin. "Consent and the Principle of Fairness". En *Essays on Philosophy, Politics, and Economics: Integration and Common Research Projects*, editado por C. Favor, G. Gaus y J. Lamond, pp. 225-241. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Nowak, Martin y Karl Sigmund. "A strategy of win-stay, lose-shift that outperforms tit-for-tat in the Prisoner's Dilemma game". *Nature* 364 (1993):56-58.

Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Nunes, João. "Doctors Against Borders: *Médecins Sans Frontières* and Global Health Security". En *The Politics of Fear: Médecins Sans Frontières and the West African Ebola Epidemic*, editado por Michiel Hofman y Sokhieng Au, pp. 3-24. Nueva York: Oxford University Press, 2017.

O'Sullivan, Dan. *Wikipedia: A New community of Practice?* Farnham: Ashgate, 2009.

Oakeshott, Michael. *Lecciones de historia del pensamiento político. Vol. II. El carácter del Estado europeo moderno*. Madrid: Unión Editorial, 2013.

Oderberg, David. "Why I Am a Relativist". *Quadrant*, 47, no. 5 (2003): 38-43.

Oliver, Mathew. "Freedom on the People's Terms: The Problem of Democratic Domination". *Social Theory and Practice* 39, no. 4 (2013): 669-685.

Olsen, Erik. *Civic Republicanism and the Properties of Democracy: A Case Study of Post-Socialist Political Theory*. Lanham, Md: Lexington Books, 2006.

Olson, Mancur. "La lógica de la acción colectiva". En *Diez textos básicos de ciencia política*, editado por Albert Batlle, 2ª Edición, pp. 203-220. Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

Oppenheimer, Franz. *El Estado. Su historia y evolución desde un punto de vista sociológico*. Madrid: Unión Editorial, 2014.

Orend, Brian. *Michael Walzer on War and Justice*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

Oromí Durich, J. “Enfermedades emergentes y reemergentes: algunas causas y ejemplos”. *Medicina Integral* 36, no. 3 (2000): 79-82.

Ortuño Muñoz, Pascual. *Justicia sin jueces. Métodos alternativos a la justicia tradicional*. Barcelona: Editorial Ariel, 2018.

Ostrom, Elinor. *El gobierno de los comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Ottmann, Henning. “Cognitive Interests and Self-Reflection”. En *Habermas: Critical Debates*, editado por John B. Thompson y David Held, pp. 79-97. Londres: The Macmillan Press, 1982.

Ovejero, Félix. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanism*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

Pangle, Thomas. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*. Chicago: Chicago University Press, 1988.

Parekh, Bhikhu. “A Misconceived Discourse on Political Obligation”. *Political Studies* 41, no. 2 (1993): 236-251.

----- . *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Parfit, Derek. “Equality or Priority?”. En *The Ideal of Equality*, editado por Mathew Clayton y Andrew Williams, pp. 81-125. Nueva York: Macmillan y St. Martin’s Press, 2000.

----- . *Razones y personas*. Madrid: A. Machados Libros, 2004.

Parry, Jonathan y Daniel Viehoff, “Instrumental Authority and Its Challenges: The Case of the Laws of War”, *Ethics* 129, no. 4 (2019): 548-575.

Pasternak, Avia. “Fair Play and Wrongful Benefits”. *Journal of Moral Philosophy* 14, no. 5 (2017): 515-534.

Pateman, Carol. *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Pateman, Carol y Nancy J. Hirschmann. "Political Obligation, Freedom and Feminism". *The American Political Science Review* 86, no. 1 (1992): 179-188.

Patterson, Amy S. *Africa and Global Health Governance. Domestic Politics and International Structures*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2018.

Patton, Paul. "Political Legitimacy". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 6 (2015): 661-668.

Peden, Joseph. "Property Rights in Celtic Irish Law". *Journal of Libertarian Studies* 1, no. 2 (1997): 81-95.

Peirce, Jennifer y Gustavo Fondevila, "Concentrated Violence: The Influence of Criminal Activity and Governance on Prison Violence in Latin America". *International Criminal Justice Review* 30, no. 1 (2020): 99-130.

Pennington, Mark. "Hayekian Political Economy and the Limits of Deliberative Democracy". *Political Studies* 51, no.4 (2003): 722-739.

Pernoud, Regine. *Para acabar con la Edad Media*. Palma: José J. de Olañeta, 2010.

Perry, John y T. Debey Sayndee, *Social Mobilization and the Ebola Virus Disease in Liberia*. Lanham, Maryland: Hamilton Books, 2017.

Perry, Stephen. 'Law and Obligation.' *American Journal of Jurisprudence* 50, no. 1 (2005): 263-95.

-----, "Political Authority and Political Obligation". En *Oxford Studies in Philosophy of Law*, vol. 2, editado por Leslie Green y Brian Leiter, pp. 1-74. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Peter, Fabienne. "Political Legitimacy". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy>.

-----, "Legitimate Political Authority and Expertise". En *Legitimacy: The State and Beyond*, editado por Wojciech Sadurski, Michael Sevel y Kevin Walton, pp. 32-42. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999.

-----, "Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner". *Political Theory* 30, no. 3 (2002): 339-356.

-----, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

-----, "Legitimacy and Justice in Republican Perspective". *Current Legal Problems* 65 (2012): 59-82.

-----, "On the People's Terms: A Reply to Five Critiques". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 6 (2015): 687-696.

-----, "On the People's Terms: A Reply to Bellamy, Levy and Lovett". *Political Theory* 44, no. 5 (2016): 697-706.

-----, "The Control Theory of Legitimacy". En *Legitimacy: The State and Beyond*, editado por Wojciech Sadurski, Michael Sevel y Kevin Walton, pp. 7-31. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Pevnick, Ryan. "Political Coercion and the Scope of Distributive Justice". *Political Studies* 56, no. 2 (2008): 399-413.

-----, "The Failure of Instrumental Arguments for a Human Right to Democracy". *The Journal of Political Philosophy* 28, no. 1 (2020): 27-50.

Pincione, Guido y Fernando R. Tesón. *Rational Choice and Democratic Deliberation: A Theory of Discourse Failure*. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

Pinker, Steven. *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona: Paidós, 2012.

Pipes, Richard. *Property and Freedom*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1999.

Pitkin, Hannah. "Obligation and Consent-II", *The American Political Science Review* 60, no. 1 (1966): 39-52.

Plamenatz, J. *Consent, Freedom, and Political Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Plantinga, Alvin. "Reason and Believe in God". En *Faith and Rationality: Reason and Believe in God*, editado por Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstoff, pp.16-93. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.

Plott, Charles y Kathy Zeiler. "Exchange Asymmetries Incorrectly Interpreted as Evidence of Endowment Effect Theory and Prospect Theory?" *American Economic Review* 97, no. 4 (2007): 1449-1466.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Pogge, Thomas W. "Cosmopolitanism and Sovereignty". *Ethics* 103, no. 1 (1992): 48-75.

Poundstone, William. *El dilema del prisionero: John von Neumann, la teoría de juegos y la bomba*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

Powell, Benjamin, Ryan Ford y Alex Nowrasteh. "Somalia After State Collapse: Chaos or Improvement?" *Journal of Economic Behavior & Organization* 67, no. 3-4 (2008): 657-670.

Price, Richard. *A Review of the Principal Questions in Morals*. Londres: T. Cadell, 1787.

-----, *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Proudhon, Pierre Joseph. *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2005.

Pukas, Serge. "Waldron's Defense of the Natural Duty of Justice Revisited". *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 14, no. 1 (2007): 29-51.

Pyrooz, David C. y Scott H. Decker. *Competing for Control: Gangs and the Social Order of Prisons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

- Quong, Jonathan. *Liberalism Without Perfection*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.
- Rachels, James. *Introducción a la filosofía moral*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Radford, Robert T. *Cicero: A Study in the Origins of Republican Philosophy*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2002.
- Raico, Ralph. "The Theory of Economic Development and the "European Miracle". En *Collapse of Development Planning*, editado por Petter J. Boettke, pp. 37-58. Nueva York: New York University Press, 1994.
- Rapeli, Lauri. *The Conception of Citizen Knowledge in Democratic Theory*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014.
- Rawls, John. "Legal Obligation and the Duty of Fair Play". En *Law and Philosophy*, editado por Sidney Hook, pp. 3-18. Nueva York: New York University Press, 1964.
- . *Teoría de la justicia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- . *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.
- . *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Raz, Joseph. "Authority and Justification". *Philosophy & Public Affairs* 14, no. 1 (1985): 3-29.
- . *The Morality of Freedom*. Nueva York: Oxford University Press, 1986.
- . *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- . "Disagreement in Politics". *The American Journal of Jurisprudence* 43, no. 1 (1998): 25-52.
- . "The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception". *Minnesota Law Review* 90 (2006): 1003-1044.
- . *Entre la autoridad y la interpretación. Sobre la teoría del derecho y la razón práctica*. Madrid: Marcial Pons, 2013.

-----, "Why the State?". En *In Pursuit of Pluralistic Jurisprudence* editado por Nicole Roughan y Andrew Halpin, pp. 132-162. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Reaves, Erik J., Lyndon G. Malande, Douglas A. Thoroughman, M. Allison Arwady y Joel M. Montgomery. "Control of Ebola Virus Disease-Firestone District, Liberia, 2014". *Morbidity & Mortality Weekly Report* 63, no. 42 (2014): 959-965.

Reid, John Phillip. *Constitutional History of the American Revolution: The Authority of Rights*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.

-----, *The Concept of Liberty in the Age of the American Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Reidy, David A. "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 132, no. 2 (2007): 243-91.

Renzo, Massimo. "State Legitimacy and Self-Defence". *Law and Philosophy* 30, no. 5 (2011): 575-601.

-----, "Associative Responsibilities and Political Obligation". *The Philosophical Quarterly* 62, no. 246 (2012): 106-127.

Reynolds, Morgan O. *Power and Privilege: Labor Unions in America*. Nueva York: Universe Books, 1984.

Richards, Paul. *Ebola: How a People's Science Helped End an Epidemic*. Londres: Zed Books, 2016.

Richardson, Henry S. *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy*. Nueva York: Oxford University Press, 2002.

-----, "Estlund's Promising Account of Democratic Authority". *Ethics* 121, no. 2 (2011): 301-334.

Ridley, Matt. *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. Nueva York: Penguin Books, 1996.

Risse, Mathias. "What to Say About the State". *Social Theory and Practice* 32, no. 4 (2006): 671-698.

-----, *Global Political Philosophy*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.

Risse, Thomas. "Governance in Areas of Limited Statehood: Introduction and Overview". En *Governance Without a State: Policies and Politics in Areas of Limited Statehood*, editado por Thomas Risse, pp. 1-35. Nueva York: Columbia University Press, 2011.

Risse, Thomas y Eric Stollenwerk, "Legitimacy in Areas of Limited Statehood", *Annual Review of Political Science* 21, no. 1 (2018): 403-418.

-----, "Limited Statehood Does Not Equal Civil War." *Daedalus* 147, no. 1 (2018): 104-115.

Rizzo, Mario J. y Douglas Glen Whitman, "The Knowledge Problem of New Paternalism", *BYU Law Review*, no. 4 (2009): 905-968.

Rocker, Rudolf. *Nationalism and Culture*. Los Angeles: Rocker Publications Comm, 1937.

-----, *Anarcho-syndicalism*. Londres: Pluto Press, 1989.

Ródenas, Ángeles. "La justificación de la democracia: consensos aparentes y pseudo dilemas". *Isonomía*, no. 32 (2010): 49-67.

Roger Lee, John. "Libertarianism, Limited Government and Anarchy". En *Anarchism/Minarchism: Is Government Part of a Free Country?*, editado por Roderick Long y Tibor Machan, pp. 15-20. Aldershot: Ashgate, 2008.

Ross, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

Rostboll, Christian F. "Non-domination and Democratic Legitimacy". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18, no. 4 (2015): 424-439.

Rothbard, Murray. *La ética de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1995.

-----, *Power and Market. Government and the Economy*. Auburn, Al: Mises Institute, 2006.

Rothstein, Mark A. "Rethinking the Meaning of Public Health." *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 30, no. 2 (2002): 144-149.

Ruggie, John G. "Continuity and Transformation in the World Polity: Toward a Neorealist Synthesis", *World Politics* 35, no. 2 (1983): 261-285.

Rustow, Alexander. *Freedom and Domination: A Historical Critique of Civilization*. Princeton.: Princeton University Press, 1980.

Sabaddini, Lorenzo. *Property Liberty and Self-Ownership in Seventeenth Century England*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2020.

Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1945.

Samuelson, Paul A. y William D. Nordhaus. *Economía*, 18ª Edición. Madrid: McGraw Hill, 2006.

Sandel, Michael. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory* 12, no. 1 (1984): 81-96.

-----, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996

Sandelind, Clara. "A Commentary on Anna Stilz 'Nations, States, and Territory' and Lea Ypi 'A Permissive Theory of Territorial Rights' ". *Territory and Justice Symposia* 3, editado por Cara Nine (2014). <https://seis.bristol.ac.uk/~plcdib/territory/papers/ClaraS.pdf>.

Sangiovanni, Andrea. "Global Justice, Reciprocity, and the State". *Philosophy and Public Affairs* 35, no. 1 (2007): 3-39.

-----, "The Irrelevance of Coercion, Imposition, and Framing to Distributive Justice". *Philosophy and Public Affairs* 40, no. 2 (2012): 79-110.

Sartorious, Rolf. 'Political Authority and Political Obligation', *Virginia Law Review* 67, no.1 (1981): 3-17.

Saunders, Ben. "Democracy, Political Equality, and Majority Rule". *Ethics* 121, no. 1 (2010): 148-177.

Schaeffer, Emily C. "Remittances and Reputations in Hawala Money-Transfer Systems: Self-enforcing Exchange on An International Scale." *Journal of Private Enterprise* 24, no. 1 (2008): 95-117.

Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Scheidel, Walter. *The Great Leveller: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Schink, Philip. "Freedom, Control and the State". En *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, editado por Andreas Niederberger y Philip Schink, pp. 205-232. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2013.

-----, "On the People's Terms: A republican Theory and Model of Democracy". *The Philosophical Review* 126, no. 1 (2017): 140-146.

Schmidtz, David. "Justifying the State". *Ethics* 101, no. 1 (1990): 89-102.

-----, *Elements of Justice*. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.

Schmidtz, David y Jason Brennan. *A Brief History of Liberty*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Schneider, Gerald y Nils Peter Gleditsch (eds.). *Assessing the Capitalist Peace*. Londres: Routledge, 2013.

Scott, James C. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven: Yale University Press, 2017.

Searle, John R. "Prima Facie Obligations". En *Practical Reasoning*, editado por Joseph Raz, pp. 81-90. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Seidenfeld, Mark. "A Civic Republican Justification for the Bureaucratic State". *Harvard Law Review* 105, no. 7 (1992): 1511-1576.

Senor, Thomas D. "What If There Are No Political Obligations? A Reply to A.J. Simmons.". *Philosophy & Public Affairs* 16, no. 3 (1987): 260-268.

Shannon, Vaughn P. "Wendt's Violation of the Constructivist Project: Agency and Why a World State is Not Inevitable". *European Journal of International Relations* 11, no. 4 (2005): 581-587.

Shapiro, Daniel. "Why Rawlsian Liberals Should Support Free Market Capitalism". *The Journal of Political Philosophy* 3, no. 1 (1995): 58-85.

----- *Is the Welfare State Justified?* Nueva York: Cambridge University Press, 2007.

Shapiro, Ian. *Politics Against Domination*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2016.

Shklar, Judith. *On Political Obligation*. New Haven: Yale University Press, 2019.

Shorten, Andrew. *Contemporary Political Theory*. Londres: Palgrave, 2016.

Sidney, Algernon. *Discourses Concerning Government*, editado por Thomas G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.

Sieroń, Arkadiusz "The Problem with Prescriptive "Rationality" in Economics". Mises Institute (2018). <https://mises.org/wire/problem-prescriptive-rationality-economics>

Simmons, A. John. "Political Obligation and Consent". En *The Ethics of Consent: Theory and Practice*, editado por Franklin G. Miller y Allan Wertheimer, pp. 305-328. Nueva York: Oxford University Press, 2010.

Simmons, A. John. *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

----- *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

----- "Political Obligation". En *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, vol. II, editado por Christopher Barry Gray, pp. 653-657. Nueva York: Garland Publishing, 1999.

----- *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. Nueva York: Cambridge University Press, 2001.

----- "On the Territorial Rights of States". *Philosophical Issues* 11 (2001): 300-326.

Simpson, Peter L. P. *Political Illiberalism: A Defense of Freedom*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2015.

Simpson, Thomas. "The Impossibility of Republican Freedom". *Philosophy & Public Affairs* 45, no. 1 (2017): 27-53.

Skarbek, David. *The Social Order of the Underworld. How Prison Gangs Govern the American Penal System*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

-----, "Covenants Whitout the Sword? Comparing Prison Self-Governance Globally". *American Political Science Review* 110, no. 4, (2016): 845-862.

Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Skoble, Aeon J. *Deleting the State. An Argument about Government*. Chicago: Open Court, 2008.

Sloterdijk, Peter. *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*. Madrid: Ediciones Siruela, 2014.

Smith, M.B.E. "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?" *The Yale Journal* 82, no. 5 (1973): 950-976.

Smith, Patricia. *Liberalism and Affirmative Obligation*. Nueva York: Oxford University Press, 1998.

Somin, Ilya. *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government is Smarter*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

-----, "Why Political Ignorance Undermines the Wisdom of the Many". *Critical Review* 26, no. 1-2 (2014): 151-169.

Song, Edward. "Rawls's Liberal Principle of Legitimacy". *The Philosophical Forum* 43, no. 2 (2012): 153-173.

Spaemann, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1980.

Spruyt, Hendrik. *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Sreenivasan, Gopal. ““Oh, but you should have”: Estlund on Normative Consent”. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 58 (2009): 62-72.

Stark, Cynthia A. “Hypothetical Consent and Justification”. *The Journal of Philosophy* 97, no. 6 (2000): 313-334.

Steinberger, Peter J. *The Idea of the State*. Nueva York: Cambridge University Press, 2004.

Steinhoff, Uwe. “Renzo’s Attempt to Ground State Legitimacy on a Right to Self-Defence, and the Uselessness of Political Obligation”. *Ratio Juris* 29, no. 1 (2016): 122-135.

Stiglitz, Joseph E. *Economics of the Public Sector*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 2000.

Stilz, Anna. *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation and the State*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

-----, “Nation, States, and Territory”, *Ethics* 121, no. 3 (2011): 572-601.

-----, “Occupancy Rights and the Wrong of Removal”. *Philosophy & Public Affairs* 41, no. 4 (2013): 324-356.

-----, *Territorial Sovereignty: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Stirner, Max. *El Único y su propiedad*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2008.

Straumann, Benjamin. *Crisis and Constitutionalism: Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*. Nueva York: Oxford University Press, 2016.

Strayer, Joseph. *Western Europe in the Middle Ages: A Short History*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1955.

Stringham, Edward. *Private Governance: Creating Order in Economic and Social Life*. Nueva York: Oxford University Press, 2015.

Suárez Blázquez, Guillermo. *Derecho de empresas en la Roma clásica*. Madrid: Editorial Dykinson, 2014.

Sugden, Robert. *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2005.

Sullivan, Vickie B. *Machiavelli, Hobbes and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Sunstein, Cass R. "Beyond the Republican Revival." *The Yale Law Journal* 97, no. 8 (1988): 1539-1590.

-----, "The Law of Group Polarization". *The Journal of Political Philosophy* 10, no. 2 (2002): 175-195.

-----, *Paternalismo libertario*. Barcelona: Editorial Herder, 2017.

Surowiecki, James. *The Wisdom of Crowds*. Nueva York: Anchor Books, 2005.

Swift, Adam. *Qué es y para qué sirve la filosofía política. Guía para estudiantes y políticos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Symkovich, Anton. "The 'Inmate Code' in Flux: A Normative System and Extralegal Governance in a Ukrainian Prison". *Current Sociology* 66, no. 7 (2018): 1087-1105.

Takinawa, Hirohide. "¿Podemos justificar el Estado de Bienestar en la era de la globalización? Hacia las fronteras complejas." *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no. 39 (2005): 797-813.

Tamanaha, Brian Z. "Introduction: A Bifurcated Theory of Law in Hybrid Societies". En *Non-State Justice Institutions and the Law: Decision-Making at the Interface of Tradition, Religion and the State*, editado por Matthias Kötter, Tilmann J. Röder, Gunnar Folke Scherppert, y Rüdiger Wolfum, pp. 1-21. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2015.

Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Tännsjö, Torbjörn. *Global Democracy: The Case For a World Government*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2008.

-----, "Global Democracy and the Resort to Despotism: Global Democracy Revisited." *Philosophical Papers* 48, no. 1 (2019): 83-101.

Taraborrelli, Angela. *Contemporary Cosmopolitanism*. Londres: Bloomsbury, 2015.

Taylor, Robert S. *Exit Left. Markets and Mobility in Republican Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Tetlock, Philip E. *Expert Political Judgment: How Good Is It? How Can We Know?* Princeton: Princeton University Press, 2005.

Thomas, Alan. *Thomas Nagel*. Stocksfield: Acumen, 2009.

Thompson, Dennis F. "Deliberative Democratic Theory and Empirical Political Science". *Annual Review of Political Science* 11, no. 1 (2008): 497-520.

Tierney, Brian. "Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After". En *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, editado por Virpi Makinen y Petter Korkman, pp. 173-203. Dordrecht: Springer, 2006.

Tilly, Charles. "Reflections on the History of European State-Making". En *The Formation of National States in Western Europe*, editado por Charles Tilly, pp. 3-83. Princeton: Princeton University Press, 1975.

-----, "Guerra y Construcción del Estado como Crimen Organizado". *Relaciones Internacionales*, no. 5 (2007): 1-26.

-----, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Tomasi, John. *Free Market Fairness*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Trifan, Isabella. "What Makes Free Riding Wrongful? The Shared Preference View of Fair Play". *The Journal of Political Philosophy* 28, no. 2 (2020): 158-180.

Tuck, Richard. *Free Riding*. Londres: Harvard University Press, 2008.

Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.

Vallés, Josep M. “Máiz, R., La frontera interior. El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo. Tres Fronteras, Murcia, 2008.” *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 11, no. 22 (2009): 270-272.

Vallier, Kevin. “Political Liberalism and the Radical Consequences of Justice Pluralism”. *Journal of Social Philosophy* 50, no. 2 (2019): 212-231.

Vaubel, Roland. “Das Papsttum und der Politische Wettbewerb in Europa”, *ORDO* 56 (2005): 187-192.

-----, “A History of Thought on Institutional Competition”. En *Institutional Competition*, editado por Andreas Bergh y Rolf Höijer, pp. 29-66. Cheltenham: Edward Elgar, 2008.

Venezia, Luciano. *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2015.

Vernon, Richard. “Obligation by Association? A Reply to John Horton”. *Political Studies* 55, no. 4 (2007): 865-879.

-----, *Cosmopolitan Regard: Political Membership and Global Justice*. Nueva York: Cambridge University Press, 2010.

-----, “Regarding Cosmopolitanism”. *Journal of International Political Theory* 9, no. 1 (2013): 92-100.

Verweij, Marcel. “Infectious Disease Control”. En *Public Health Ethics: Key Concepts and Issues in Policy and Practice*, editado por Angus Dawson, pp. 100-117. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.

Verweij, Marcel y Angus Dawson. “The Meaning of ‘Public’ in ‘Public Health’”. En *Ethics, Prevention, and Public Health*, editado por Angus Dawson y Marcel Verweij, pp. 13-29. Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Vincent, Andrew. *Modern Political Ideologies*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

Viroli, Maurizio. *Republicanism*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.

Vossen, Bas van der. "Associative Political Obligations". *Philosophy Compass* 6, no. 7 (2011): 477-487.

Waldron, Jeremy. 'Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*'. *Southern California Law Review* 62 (1989): 1097-1152.

-----, "Special Ties and Natural Duties". *Philosophy and Public Affairs* 22, no 1 (1993): 3-30.

-----, *Derechos y Desacuerdos*. Madrid: Marcial Pons, 2005.

Walker, A. D. M. "Political Obligation and the Argument from Gratitude". *Philosophy & Public Affairs* 17, no. 3 (1988): 191-211.

-----, "Obligations of Gratitude and Political Obligation", *Philosophy & Public Affairs* 18, no. 4 (1989): 359-364.

Wall, Steven. "Is Public Justification Self-Defeating?" *American Philosophical Quarterly* 39, no. 4 (2002): 385-394.

Waltz, Kenneth. *Theory of International Politics*. Reading, Mass: Addison-Wesley, 1979.

Walzer, Michael. *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Nueva York: Simon and Schuster, 1970.

-----, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

-----, *Moralidad en ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

Weale, Albert. *Democratic Justice and the Social Contract*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Weir, Lorna. "A Genealogy of Global Health Security". *International Political Sociology* 6, no. 3 (2012): 322-325.

Weir, Lorna y Eric Mykhalovsky. *Global Public Health Vigilance: Creating a World on Alert*. Nueva York y Londres: Routledge, 2010.

Wellman, Christopher Heath. "Gratitude as Virtue". *Pacific Philosophical Quarterly* 80, no. 3 (1999): 284-300.

-----, "Friends, Compatriots, and Special Political Obligations". *Political Theory* 29, no.2 (2001): 217-236.

Wellman, Christopher Heath y A. John Simmons. *Is There a Duty to Obey the Law?* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Wendt, Alexander. "Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics", *International Organization* 46, no. 2 (1992): 391-425.

-----, "Constructing International Politics", *International Security* 20, no. 1 (1995): 71-81.

-----, "Why a World State is Inevitable", *European Journal of International Relations* 9, no. 4 (2003): 491-542.

Wendt, Fabian *Authority*. Cambridge: Polity Press, 2018.

-----, "Against Philosophical Anarchism". *Law and Philosophy* 39, no. 4 (2020): 527-544

Whitman, James Q. *The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial*. New Haven: Yale University Press, 2008.

Wilkin, Peter. *The Strange Case of Tory Anarchism*. Faringdon: Libri Publishing, 2010.

Windeknecht, Ryan Gabriel. "Law Without Legitimacy or Justification? The Flawed Foundations of Philosophical Anarchism", *Res Publica* 18 (2012): 173-188.

Wiśniewski, Jakub Bożydar. "Legal Monocentrism and the Paradox of Government". *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 16, no. 4 (2013): 459-478.

-----, "Legal Polycentrism, the Circularity Problem, and the Regression Theorem of Institutional Development". *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 17, no. 4 (2014): 510-518.

Wittman, Donald. *The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Wolff, Jonathan. "Pluralistic Models of Political Obligation", *Philosophica* 56, 2 (1995): 7-27.

-----, "Anarchism and Skepticism". En *For and Against the State: New Philosophical Readings*, editado por John T. Sanders y Jan Narveson. Lanham, pp. 99-118. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1996.

-----, "Analytic Political Philosophy". En *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, editado por Michael Beaney, pp. 795-822. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Wolff, Robert Paul. *In defense of Anarchism*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Wood, Gordon. *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1969.

Wood, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Woodcock, George. *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*. Barcelona: Ariel, 1979.

Yelpaala, Kojo. "Western Anthropological Concepts in Stateless Societies: A Retrospective and Introspective Look at the Dagaaba". *Dialectical Anthropology* 17, no. 4 (1992): 431-471.

Young, H. Peyton. "The Economics of Convention". *Journal of Economic Perspectives* 10, no. 2 (1996): 105-112.

Ypi, Lea. "Freedom, Loyalty and the State (by A. Stilz)". *Notre Dame Philosophical Review* (2010). <https://ndpr.nd.edu/news/liberal-loyalty-freedom-obligation-and-the-state/>.

-----, "What's Wrong With Colonialism", *Philosophy & Public Affairs* 41, no. 2 (2013): 158-191.

Ypi, Lea, Robert E. Goodin y Christian Barry. "Associative Duties, Global Justice, and the Colonies". *Philosophy and Public Affairs* 37, no. 2 (2009): 103-135.

Zhu, Jiafeng. "Fairness, Political Obligation, and the Justificatory Gap". *Journal of Moral Philosophy* 12, no. 3 (2015): 290-312.

-----, "Content-independence and Natural Duty Theories of Political Obligation". *Philosophy and Social Criticism* 44, no. 1 (2018): 61-80.

Zuckert, Michael P. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

